STORIA DELLA FILOSOFIA

LEZIONI

DI AUGUSTO CONTI

PROFESSORE ALL'UNIVERSITÀ DI PISA.

DUE VOLUMI. — VOL. I.

FIRENZE,

G. BARBÈRA, EDITORE.

1864.

STORIA DELLA FILOSOFIA.

STORIA

DELLA FILOSOFIA

LEZIONI

DI

AUGUSTO CONTI

PROFESSORE ALL'UNIVERSITÀ DI PISA.

—

DUE VOLUMI. — VOL. I.

FIRENZE,

G. BARBÈRA, EDITORE.

—

1864.

IDEA DI QUESTO LIBRO,

SUE CAGIONI E OCCASIONI.

La Storia della Filosofia si può fare in tre modi: un compendio, una storia particolareggiata, uno specchio generale. Il *compendio* è un sommario e serve alla memoria per trovarvi cenno di dáte, d'uomini e di cose; la *storia, che viene a' particolari*, serve a' ragguagli specificati dell'opere, onde si rileva le dottrine o l'opinioni di ciascun filosofo, così degl'istitutori e capiscuola, come de' discepoli loro; lo *specchio generale* mostra principalmente le leggi per cui la filosofia, svolgendosi mano a mano dalla coscienza, tende co' secoli ad avere la sua pienezza; talchè forma da un lato il proprio sistema e dall'altro la sua tradizione, qua la teorica in sè, là i suoi perfezionamenti nel tempo, la sua vita interiore e l'esteriore, la sua dottrina e la storia, i due proprj aspetti d'individualità e di socialità, di sentimento e di consentimento; dottrina e storia, diverse nella relazione, un'unica cosa in sè medesime. Di necessità, in mente allo storico i tre lavori sono uniti, ma esternamente si distinguono; il compendio presuppone la storia specificata, essa lo *specchio generale:* e tal è questo libro.

Ma lo *specchio generale* non vuol ristringersi alle astratte universalità, sì dilatarsi alle applicazioni più rilevate, che sieno medie fra quelle e i minuti ragguagli; se no, ci avrebbe due mancamenti: primo, l'esposizione della legge, per cui vive nel tempo la filosofia, parrebbe tener più di nuda teorica che di storia; secondo, quella legge potrebb' essere, o parere, arbitraria, chi non vedesse punto le sue verificazioni nel fatto. Bisogna, dunque, che, posta la legge, la verifichiamo d'età in età, esaminando i più principali filosofi, e di loro le più principali dottrine od opinioni, ove si assommano le dottrine o l'opinioni di tutta un'epoca; esame, che appaia evidentemente cavato da'libri originali, ma che ne dia i sommi risultamenti, piuttostochè l'indagine preparatoria, soggetto delle storie più speciali.

Le ragioni, poi, d'uno *specchio generale* sono evidenti: *prima*, che altrimenti v'ha una storia di fatti senza vederne la legge, minutaglia che non è storia, perch'ella vuol sapere le relazioni de' fatti, o le lor cause somiglianze e diversità, relazioni che costituiscono appunto la legge; *seconda*, che gli studiosi della filosofia, fermatosi bene in mente quel criterio di storia, possono applicarlo nella lettura de'libri, concepire di suo la qualità d'ogni filosofo e d'ogni tempo, essere a sè storici proprj; occorre, *infine*, si disegni la storia co'lineamenti principali, affinchè resti facile nel pensiero una compíta immagine della filosofia. Segue, che mentre non reggono da sè sole le storie particolari e i compendj, giacchè lo *specchio generale* fornisce loro le ragioni ed i legami, questo può rimanere da sè, ha un essere suo e non dipendente.

Distinta così l'opera presente da ogni altra e vedute

le sue ragioni, dirò breve l'intima sua natura. Se la filosofia non avesse corpo di scienza, ordinamento, cioè, di dottrine accertate, non avrebbe storia; chi dice filosofia, o qualunque altra scienza, intende con un vocabolo solo significare una qualche unità, cioè un *ordine* di pensieri; e l'ordine inchiude verità conosciute, perchè gli errori sono disordine, e le verità, se non le conosciamo con certezza (e chi dice *conosciute* in senso assoluto, già le pone *accertate*, perchè possedute), non si può dire che le sappiamo. Ciò che si sa davvero, si sa per le sue relazioni, cioè per l'ordine suo che ne costituisce la natura; così non saprebbe l'uomo, chi non conoscesse con certezza l'ordine delle umane facoltà e dei loro atti, l'armonia dell'anima col corpo, l'armonia di tutto l'uomo con la natura e con Dio. La storia, pertanto, non dee parere una buia confusione di sistemi ripugnanti fra loro, ch'è contradittoria moltiplicità, dovecchè la scienza è moltiplice varietà nell'unità; quel rimescolío di sentenze turba gli animi e li travolge nel dubbio. Pareva, dunque, ci mancasse una storia, e non solo qui, ma fuori eziandio, che mettendo in chiaro la bellissima effigie della filosofia, la désse a riconoscere in ogni tempo, sempre più abbellita, sempre più presso all'eccellenza, sempre varia, perciò, negli aspetti, ma sostanzialmente la stessa. Era necessario, quindi, far vedere le leggi di tal perfezionamento sì continuo e sì vario nella costante unità; leggi che per contrapposto fan conoscere gli errori, originati dall'abbandono di esse; gli errori, poi, hann' anch' essi una legge in ciò, che l'allontanamento dalla verità è sempre maggiore, e va per *certi gradi*. Così l'ordine si scopre nella filosofia perenne, questo ci palesa il disordine opposto, e il disordine stesso si fa ordine per l'intelletto che ne

sa le cagioni ed il rimedio; a quella guisa che le malattie del corpo son disordine in sè, ma il conoscimento loro fa scienza; disordine vi sarebbe chi la malattia chiamasse sanità, o agli ordini di questa non cercasse restituire il malato. Doveva inoltre chiarirsi, come dai sistemi falsi abbia occasione la filosofia per tendere sempre più al compimento.

La legge, poi, onde la filosofia vive e cresce nel tempo, cioè storicamente, non può essere diversa dalla legge sua interna; perchè gli svolgimenti esteriori dipendono dall'interiore natura d'ogni cosa; i varj tempi, nel formarsi d'un animale o d'una pianta, governa tutti la medesima legge ch'era nel seme; così l'intima legge del pensiero ne governa tutte le manifestazioni. Or come mai si costituisce la filosofia intimamente? Soggetto di essa è la coscienza, nell'universali sue relazioni con sè, con la natura e con Dio, cioè il ripensamento del pensiero nell'ordine suo universale, il riconoscimento speculativo del naturale conoscimento nella sua integrità. Ebbene, la riflessione pensa dapprima quest'ordine un po' confusamente, poi distintamente, poi armonicamente; ha, cioè, una *comprensione iniziale*, con che afferma l'ordine della coscienza, poi una *distinzione*, con che lo distingue parte a parte, poi una *comprensione finale*, con che vede distinto le relazioni o gli accordi. Questi tre atti sono necessarj alla filosofia come scienza, e si succedono; questi medesimi, dunque, si fanno in ogni filosofo, e nella successione de'filosofi, talchè ogni epoca ci dà tempi diversi che rispondono a que' tre atti, e vi rispondon l'epoche nel succedersi loro, giacchè sempre più ci accostiamo all'armonia. Che armonia? La rispondenza tra l'ordine scienziale e l'ordine maraviglioso della coscienza.

Qual è la legge de' sistemi erronei? Ella si trova per contrapposto. Abbiam veduto che la filosofia consuona ne' suoi tre atti all'ordine della coscienza; ora, l'ordine sta nelle relazioni; ogni sistema falso, adunque, discorderà da quell'ordine, o dalle universali attinenze del pensiero in sè e co' suoi oggetti. La filosofia comprende? L'errore *confonde*. La filosofia distingue? L'errore *separa*. La filosofia accorda? L'errore *nega* o distrugge. Come mai ciò? L'ordine della coscienza fa palesi le relazioni dell'uomo interiore con la natura e con Dio; il filosofo le riconosce nella loro totalità; ma l'errore confonde uomo, natura e Dio in un'unica essenza: ecco il *panteismo*. Il filosofo distingue da Dio l'universo e l'uomo accuratamente e la varietà delle cose, ma vede l'unione loro, non l'unità, nell'essere e nella coscienza; l'errore separa Dio dalla natura, e nella natura lo spirituale dal materiale, e nell'uomo l'anima dal corpo e nell'anima l'intelletto da' sensi: ecco il *dualismo*. Il filosofo, distinte bene le parti dell'ordine universale, ne può comprendere sempre più distintamente le relazioni o l'armonia; l'errore, al contrario, separate le cose tra loro, e quindi negate le loro attinenze, non comprende più la natura delle cose stesse, e quindi le nega: ed ecco lo *scetticismo*. Ogni sistema erroneo è dunque negativo; il panteista che confonde, il dualista che separa, negano le relazioni; lo scettico, poi, nega i termini loro.

Ma la negazione dell'errore ha più gradi, perchè non si va subito in fondo, resistente la coscienza, e perchè la volontà può fermare la logica. La confusione de' *panteisti* o contiene spiriti e corpi nell'unica essenza, oppure la concepisce soltanto spirituale, o soltanto materiale. Il *dualista*, o separa Dio e natura, spiriti e corpi,

intelletto e senso, come i Greci; o fermasi a quest'ultime separazioni, lasciando la creazione, come il Malebranche ed altri Cartesiani. Gli *scettici*, poi, prima di negare tutto, negano in parte, cioè un termine o l'altro. Chi tiene la sola spiritualità: ecco gl'*idealisti;* chi la sola materialità: ecco i *sensisti;* negano questi, se giungono all'estremo, qualunque natura e operazione intellettuale, distinta dal corpo e da'sensi; negano i primi. quando eccessivi, qualunque percezione sensitiva e ogni realtà de'corpi. Ma vi ha più gradi per giungere a tali estremità; l'idealista può negare, non i corpi e le percezioni sensitive, ma la reale somiglianza nelle cose corporali o miste, ad esempio, i concettuali del medio evo; può invece negare le percezioni de'corpi, ammettere bensì la loro realtà, come il Malebranche predetto: insomma idealista è chiunque nega più o meno la realtà corporea. Il sensista, pure, può negare l'intelletto, ma non la semplicità dell'anima (come il Condillac) nè l'intelletto supremo ch'è Dio; sensista è chiunque nega più o meno la realtà spirituale. Notisi a ogni modo che la negazione dell'attinenze universali essendo causa del particolare scetticismo, il sensista non intende poi nemmeno la esterna relazione tra'sensi e i corpi, e si affatica, come il Condillac, di dedurre dalle sensazioni. come semplici modi dell'anima, la realtà delle cose materiali, anzichè riconoscere l'attinenza diretta delle sensazioni con esse, o la percezione; l'idealista, poi, non intende più nemmeno la interna relazione tra spirito e pensiero e confonde questo con quello, cioè l'atto con la radice dell'atto, come i Cartesiani; sicchè idealista e sensista s'incontrano qui, nel chiudere, senza volerlo, il pensiero in sè stesso. Segue, perciò, naturalmente lo scetticismo universale, la cui essenza sta nell'ammettere

il pensiero com'apparenza nuda, o fenomeno senza relazione nota con verun oggetto reale interno ed esterno, e negare al pensiero la possibilità di questa relazione: tale appunto è lo scetticismo del Kant. E in ciò pure v'ha gradi: nega qualcuno al pensiero, come tale, la potenza di cogliere la realtà; tuttavia, con singolare sotterfugio e per cansare l'orrore del dubbio, fa restituire alla ragione quella potenza da un oggetto divino, che si presenti all'anima e che la renda capace di vedere, ma in lui, come in ispecchio, sè stessa e l'universo : questo è il misticismo filosofico, che oggi prevale.

Riassumendo, affermare la totalità della coscienza, poi distinguerla, infine accordarla, è legge della filosofia in sè e nel tempo, nella teorica e nella storia; per contrario, confondere, separare, negare, è legge de' sistemi falsi; verificare queste leggi nell'èra pagana e nella cristiana e nell'epoche loro è tutta la sostanza del presente libro. Ma poichè la filosofia possiede un ordine suo che si svolge nell'andare de' tempi e sempre in armonia con la civiltà, così va tenuto l'occhio all'armonie di questa storia con l'altra delle religioni, delle scienze, dell'arti e degli Stati. Vedremo, pertanto, i limiti della nostra storia, determinati da' limiti della filosofia; il conoscimento di questi limiti ci apparirà dalla natura di essa; trarremo da tal natura la legge che ho accennato, e tener dietro alle manifestazioni di questa legge sarà il metodo della storia: manifestazioni nell'epoche della filosofia, ragguagliate all'epoche della civiltà, ossia l'epoca orientale, l'italogreca, la greca e la romana ne'tempi pagani, quella de'Padri, l'altra de'Dottori, e poi da Galileo e dal Cartesio fin a'nostri giorni. Il racconto è via via più esteso, quanto più ci acco-

stiamo a' tempi nostri, perchè l' utilità delle materie si fa sempre più prossima e, all' ultimo, immediata.

Insomma, fine desideratissimo è questo: porger lume al riconoscimento della vera filosofia in ogni tempo; mostrar poi le cause degli errori, le quali, sapute, confermano la scienza e dánno riposo agl' intelletti.

Questa l' idea del libro; e ne accennerò le cagioni. Allorchè da giovanissimo mi posi a studiare con grande affetto il Gioberti, le citazioni sue di sant' Agostino, di san Bonaventura, di san Tommaso e del Gersone per sostenere che noi vediamo Dio, m' invogliarono di riscontrare i luoghi e di leggere quei libri; volontà che divenne più accesa, quando mi volsi a leggere il Rosmini; allora cercai, quanto mi fu possibile, di studiare gli altri Padri e Dottori. Non ripeterò qui ciò che ho detto in altra occasione, val a dire, che invece di trovare nelle tradizioni cristiane la conferma d' intúiti divini, fui costretto a riconoscervi l' opposto; ma fatto è che impulso a tali studj lo ebbi di là, e mi pare gran benefizio. Lo studio, poi, de' Dottori e de' Padri mi tirò naturalmente all' antica filosofia ed alla moderna, perch' essi stanno nel mezzo. Le quali cose io tocco non senza ragione, premendomi notare che ho aborrito la bugia d' esporre gli autori senz' averli prima e letti e studiati e postillati, o averne tirato fuora il sunto; e chiunque ha pratica di queste materie, s' accorgerà dal modo delle citazioni, ch' elle non vengono da occhiate in fretta e da testi divisi, ma dal complesso delle dottrine. Per qualche rarissima citazione, non vista da me, e che ho tolta dagli altri, ne allego la testimonianza. Così spero che il sostanziale del libro parrà fatto con diligenza onesta, benchè in cose accidentali mi sia fallito la memoria o l' attenzione o meglio informa-

zioni, e si vedrà nell'*errata* che metterò in fine di ciascuno dei due volumi.

Del resto, sebbene il presente libro non dipenda punto dall'altro mio *I Criterj della Filosofia* (Firenze. Le Monnier, 1862, ed. 2a), pure mi si conceda desiderare che qualche lettore paragoni queste Lezioni col *Discorso sulla Storia della Filosofia* (2 vol.) e col *Dialogo sulla Filosofia Cristiana* (1 vol.), sembrandomi tal paragone non senza utilità, e confermando io le cose ivi pubblicate, salvo l'accusa di sensismo a Francesco Bacone, ritrattata da me a suo luogo nella *Storia*, e un testo non bene interpretato di Cicerone a pag. 140 (*I Criterj* ec., vol. 2), interpretazione qui pure corretta benchè il significato essenziale della dottrina non rimanesse offeso. Così mi voglian correggere gli amici della verità; io ne sarò gratissimo. E già mi sono state di utilità molta le correzioni d'uomini valenti, come il Capponi, il Padre Corsetto, i Professori Lasinio e Teza e altri, che han visto i manoscritti, o le bozze di stampa, o saggi di lezioni altrove pubblicati.

Sebbene amassi tanto la Storia della Filosofia, davvero non mi sarei risoluto a scriverla mai, così terribile impresa mi pareva, se al 1860, per proposta del Consigliere Tabarrini, non m'avess'eletto a professarla nell'*Istituto superiore* di Firenze il Barone Ricasoli. Era mio disegno leggere per due anni lo *Specchio Generale;* venir poi alle parti speciali. E quello terminai; ed ora lo stampo, benchè molte Lezioni abbia rifatte di cima in fondo, alcune mutate assai, tutte ripolite come più ho saputo, e con grave fatica. Poi venni eletto a Pisa nell'ufficio medesimo; e, benchè la singolare bravura e bontà de' miei cari giovani, più amici che discepoli, m'abbia dato sì vive consolazioni, Dio sa quanto

patii lasciando questa bella Firenze, dove ho affetti sì cari, e dove il Lambruschini mi avea fatto benefizj grandi, non facili nè promettenti lode, il Tommasèo e il Capponi mi degnavano de' loro conforti, m' infervorava il Duprè co' dialoghi sull' arte, e nobili famiglie (la memoria di Giovanna Mannelli Galilei, donna d' alte virtù, benedico e piango quasi di madre) mi accoglievano com' uno de' suoi, e nella sala accademica, massimamente il second' anno, vedevo aspetti di tanta benevolenza, e la cui immagine, scrivendo, m'accompagnava e m' imprimea vigore. Le cose meno infelici di questo libro le ho meditate guardando la terribile maestà di Palazzo Vecchio, e la cupola del Brunelleschi, passeggiando ne' chiostri di San Marco e ne' viali di Boboli, visitando la Galleria degli Uffizj e lo studio degli artisti. Un' armonia di verità e di bellezza trae qui l' intelletto ad alti pensieri; felice chi la sa rendere a compimento, e rimandare negli altri quest' armonia medesima, che sola produce l' opere grandi.

20 d' ottobre, 1864, Castelserrati presso Firenze.

STORIA DELLA FILOSOFIA.

STORIA DELLA FILOSOFIA.

PARTE PRIMA.

PRELEZIONE.

CONCETTO DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA, COMPROVATO DAL CONCETTO DELLA SCIENZA, E DA' BENI E DA' MALI DEL NOSTRO TEMPO.

SOMMARIO. — Nell' apparente confusione della storia vi ha un ordine che spiega i fatti. — Due scuole contrarie e non vere. — Molte dispute in Filosofia nascono da passione. — Ordine di leggi per la storia della Filosofia. — Contraddizioni di chi nega la sostanziale diversità tra vero e falso. — Si determina di più il concetto di quell' ordine — Esso è unione ch' esclude l' identità e la separazione. — Il concetto di *relazione* spiega tutto ciò; e il progresso d' ogni scienza la verifica e ne dipende. — All' ordine interno della scienza risponde l' esterno della tradizione progressiva, e li nota la storia. — Il male de' nostri tempi è il dubbio; lo storico della Filosofia lo può facilmente aggravare, se non mostri un accordo tra le discordie. — La nostra curiosità indagatrice e gli studj della Filologia e della storia ci aiutano a scoprire l' accordo. — Conclusione.

Quando il fabbro, o signori, percuote il ferro arroventato, schizzano scintille in iscompiglio. Vi pare un impeto disordinato, uno sfavillare a caso, e non è: il naturalista vi scuopre un ordine di leggi, determinate variamente dalla natura e forma del metallo, e dal modo della percossa. Così è, o signori, delle dottrine e opinioni umane: voi ci gettate lo sguardo, e da prima n' avete un senso di confusione; poi vi scoprite leggi costanti, variamente determinate dalle condizioni particolari del tale o tal uomo, della tale o tal civiltà. Anzi l' uomo e il suo pensiero, in ogni cosa, van tanto sottoposti a leggi, che il libero sottrarsi ad una legge è sottomettersi ad un' altra.

Come dunque il fisico ne' moti de' corpi, così lo storico negli atti e pensieri umani che si succedono d' età

in età, cerca l'ordine che gli spieghi: e trova perciò un che generale e comune, e un che particolare e vario, la legge universale del pensiero e le sue forme diverse, il genere umano e l'individuo; ma con tal modo che nell'individuale si scorga il generale, e il generale illustri l'individuale. Così dev'essere la storia della filosofia.

Or qui, o signori, noi riscontriamo due scuole diverse; ci ha chi nella storia guarda solo al generico e comune; e chi guarda solo al particolare. Gli uni considerano ciò in che ogni filosofo s'assomiglia; considerano gli altri ciò in che ogni filosofo si differenzia. Per gli uni la filosofia è un ripetersi uniforme con apparente diversità, voci che con diverso tono ripetono tutte la stessa parola; per gli altri, ognuno dice la parola sua, non comune, non comunicabile agli altri, com'è incomunicabile l'individualità. Queste due vie mi paiono errate. V'ha un che identico tra' pensatori, perchè v'ha un che identico tra' pensieri umani; e se non vi fosse, a che mai la parola? Ma v'ha pure un che diverso, perchè v'è un modo proprio e non partecipabile di concetto e di sentimento. La verità è nel mezzo; si consideri ciò ch'è di tutti, si consideri ciò ch'è di questo o di quello; l'universalità ci mostri la varietà; l'una riduce la storia a scienza, l'altra riduce la storia a dramma; l'una è un che astratto, l'altra è un che vivo e concreto.

Ma ne' pensieri e ne' fatti umani v'ha, o signori, un'altra partita da computare, la libera volontà. Ell'è la coscienza nostra che ce l'attesta; come noi operiamo spesso non secondo quel che dovremmo, ma secondo quel che piace, così pensiamo spesso, non secondo verità, ma secondo passione. Tal fatto ha sì del comune, che pare inutile rammentarlo, ma non è: non è, perchè qualche setta odierna scorge in ogni pensiero anche assurdo, in ogni operazione anche scellerata, uno svolgimento di leggi necessarie; non è, perchè in tal parte la filosofia, come la teologia, si distingue da ogni altra scienza. Quando si parla di certe dispute in medicina ed in fisica,

la cagione principale del divario non muove per lo più da passione, ma o da incertezza del soggetto, o da incertezza de' metodi. In filosofia non va così. Qualche controversia cade su problemi, che hanno incertezza pel soggetto loro; ma il più delle controversie cade su teoremi, su principj, su fatti di coscienza, su ciò, insomma, ch' è certissimo per sè, certissimo per l' evidenza di ragione e pel testimonio della coscienza, certissimo pel senso comune e per le tradizioni universali; disputabile bensì e disputato per la passione dell' uomo. Quando s' afferma dunque che la filosofia va in dispute per dubbiezza di materie, non s' afferma il vero; v' ha dell'oscuro, v' ha dell' incerto, come in ogni scienza umana: v'ha per altro l' essenziale di tanta certezza e perspicuità che nulla più. Vi par egli incerto, o signori, che noi siam liberi? e si nega. Incerto, che v' è Dio? e si nega o s' identifica col mondo. Incerto che la spiritualità del pensiero si distingue dal senso animale? e si contrasta. Anzi v' ha dentro di noi qualcosa che repugna a negar tutto ciò, a dubitarne, ad alterarlo; è un senso naturale che poi s' offusca, ma che a tutti sul primo dà dolore. Non è dunque natura dubitabile di cose, non è vacillamento naturale del giudizio; ma un che artificioso e forzato, voluto (diciamolo, o signori,) contro la natura, contro la certezza delle cose e del pensiero. Chi si mette a filosofare, non brancola in vuote oscurità; già conosce verità molte con certezza naturale; e questa scienza, come ogni altra, non crea il proprio soggetto, bensì lo riceve dalla natura, e glielo prepara l' educazione civile e religiosa. Trarre a forma scientifica le notizie già possedute, e dal noto passare all' ignoto, ecco il fine della filosofia, come d' ogni scienza: e chi nega, mette in dubbio, o guasta le verità note, e che fanno il tesoro del genere umano, contraddice al vero soggetto della filosofia, va fuori di esso, e si divide dagli altri uomini, non è più filosofo, ma sofista; e si formano le sètte.

Noi dunque abbiamo, o signori, nei fasti della filosofia verità certe e universali, su cui ella ragiona; ab-

biam opinioni disputabili che per la disputa si vanno approssimando a stato di certezza e di scienza; abbiam opinioni contrarie alla verità; in tutte poi queste dottrine ed opinioni v' ha forme particolari di concepirle, determinate dalla qualità de' tempi e di ciascun filosofo. Nell' apparente arruffío de' sistemi ecco perciò l' ordine di leggi che vi troviamo: Una tradizione perenne di scienza, che non corrompe le verità naturali, e dà loro forma scientifica sempre più perfetta, e con l' osservazione e col ragionamento scopre ognor più nuovi aspetti di verità: Poi, scuole diverse che discordano in qualche problema, concordando peraltro ne' principj e ne' teoremi, cioè nelle verità, di cui si ragiona, ma di cui non si può ragionevolmente dubitare, come Dio, e la libertà dell' uomo: Quindi le sètte, che abbandonando le leggi universali del pensiero e le sue armonie con la realtà delle cose, e con l' ordine ideale eterno, si sommettono a leggi d' amor proprio e di senso: Infine la corrispondenza perpetua tra le condizioni di civiltà e le condizioni della filosofia, tra 'l combattimento del bene col male, e il combattimento della verità coll' errore o della scienza con le sètte.

Voi le sentite, o signori, queste ch' io dico le non sono scoperte peregrine, son cose di buon senso. Ma pure oggidì s' afferma da imitatori di scuole straniere che in filosofia ogni opinione ha il suo tempo necessario, e che tutte si svolgono dalla ragione con progresso infinito talchè tra verità ed errore è massima indifferenza. Ohimè qui sì ch' io mi trovo smarrito in una confusione vertiginosa! Il *sì* val dunque come il *no*, nè più nè meno; brutto e bello, errore e verità, male e bene, sì, o signori, oggi si sostiene, che tornano lo stesso. Negata ogni differenza, non si può più ragionare: ad ogni modo, li coglieremo in contraddizione. Uditemi, di grazia: Ecco qua; io sostengo che tra verità ed errore, tra bello e brutto, tra bene e male, tra sì e no, tra l' essere e il nulla ci corre un abisso, e che perciò nella storia della filosofia deve separarsi le vere, buone e belle dottrine,

dall'opinioni contrarie a loro; e che a tale discernimento mi guidano le verità naturalmente note a ciascuno, e alla cui notizia evidente m'aiutò la religione e la civiltà. Ebbene, se m'udisse uno di coloro ch'io diceva, sorriderebbe di compassione a questa mia volgarità, e mi accerterebbe ch'io sono in grand'errore. Oh! come mai? in errore noi? non è egli massima indifferenza tra errore e verità? e se la ragione d'ogni uomo è, come dicono, parte di divinità, nè può errare, oh perchè mai, e io e tutti quelli che pensano come me cadiamo in inganno, negl'inganni di Socrate, di sant'Agostino, di Dante, di Galileo, del Bossuet, del Leibnitz, del Reid e del Vico? Così è, han tutti ragione, tutti fuorchè noi; vale a dire tutti, fuorchè il genere umano che non credè mai, nè mai crederà un'unica cosa il vero ed il falso. Però, o signori, se questi voglion essere non discordi da sè, cessino dal confutare chi pensa diverso; dal confutare anche noi, perchè se tutti han ragione, abbiam ragione noi pure; anche quando diciamo ch'essi han torto, e che confondere la mente divina e l'umana è un'assurdità. Se in noi, come in loro, parla Dio, gli va creduto, quand'Egli condanna il panteismo.

E vedete, o signori, che la storia della filosofia si troverebbe in condizioni singolari da ogni altra storia; segnatamente dalle storie d'ogni altra scienza. Lo storico della medicina che vi fa egli? un racconto forse dell'opinioni, semplice e nudo, senza mai notarvi, almeno, la bontà o la falsità de' metodi? No, davvero; a che gioverebbe mai tale storia? Lo storico della fisica, vi dice fors'egli: Avanti Galileo si seguì la buona via come dopo; e tanto aveva ragione Lodovico delle Colombe o il Sarsi, quanto il gran Fiorentino? Non si sognò mai tal ghiribizzo. E il Montucla e il Libri nella storia delle matematiche han messo forse in un fascio il sistema di Tolomeo e quel di Copernico? No, sicuramente. In ogni scienza, dunque, se ne fa la storia sceverando la verità dall'errore, i progressi da' ristagni, le preoccupazioni da' ragionamenti; in filosofia si vorrebbe

il contrario. E allora io direi: Smettiamo di farne la storia, perchè filosofia vuol dire garbuglio contr'il senso comune. Anzi, o miei signori, nelle storie civili stesse si nota il bene e il male, le virtù ed i vizi. Ma qui mi vien contro la solita scuola: No (dicono), la storia dee narrare i fatti con massima indifferenza; Dio si svolge nella storia. O misero progresso della divinità, o signori, s'ella, infinita, è giunta per cammino eterno alla sapienza e alla giustizia di noi uomini! Comunque, si meni buona la divinità dell'opere di Nerone, di Pierluigi Farnese, e delle stragi settembrine; ma, se non altro, ci vuol critica per isceverare il fatto vero dalla menzogna, il documento genuino dall'adulterazione. E qui pure, dunque, è un discernere il vero dal falso. Bisogna ciò fare nella storia della filosofia, almeno come storia; sapere, cioè, se veramente il tale o il tal altro pensò o non pensò così e così: non cercherò se Platone conobbe la verità e quanto, o dove e com'errò, bisognerà ch'io cerchi almeno quali furono in realtà i suoi pensieri. Ma, di grazia, chi propone il quesito sulla verità de' pensieri come fatti, può altresì proporre il quesito sulla verità de'pensieri come giudizi; e chi non ammette l'uno, non può ammettere l'altro, perchè tra errore e verità o c'è differenza, o non c'è: se sì, c'è sempre; se no, non c'è mai.

Talchè, lo ripeto, o signori, io scorgo un ordine in quella storia che dovrò esporvi; ordine tra la verità e l'onestà delle dottrine; ordine di comunanza in tali dottrine fra tutti i filosofi savi; ordine di svolgimento pe' secoli, in modo, che come un uomo retto e sapiente conservando la verità ne accresce sempre più la notizia, così la tradizione scientifica sia perenne e progressiva. E l'ordine non è altro, che intreccio di relazioni; e la storia ci chiarisce, appunto, la relazione d'ogni filosofo con tutti gli altri, e la relazione di tutti con la natura e la civiltà e con le tradizioni sacre.

Questo concetto della storia è comprovato dal concetto della scienza, e da' mali e da' beni del nostro tempo.

Ogni scienza, o signori, è ordine e riconoscimento d'ordine; ordine di pensieri, cioè, che ritraggono consapevolmente l'ordine dei concetti e delle cose. E anche qui v'ha due eccessi; i partigiani dell'unità, i quali negano ogni moltiplicità; i partigiani della moltiplicità, i quali negano ogni unità. Voi lo sapete; que' medesimi che, indiando l'uomo e la natura, negano la distinzione tra verità ed errore, tra filosofi e sofisti, tra filosofia e sètte, negano altresì ogni reale distinzione tra le sostanze create e l'increata, tra idee e cose, tra idea e sensazione; ogni varietà riducono ad apparenze d'unica entità. Altri poi, vi danno sensazioni, o concetti, o atomi di materia, un tutto sconnesso, un moltiplice scompaginato, come volume trinciato in pezzi e disperso ai venti. Queste sètte si spiegano per l'esagerazione di due tendenze naturali; l'intelletto e la volontà tendono all'unità, ma l'intelletto e la volontà tendono pure alla moltiplicità: si cerca nell'idee un'idea suprema, e nelle cose una prima unità, e ne' principj un primo principio, e ne' fini un ultimo fine; ma si cerca non meno nell'idee la distinzione, e nelle cose le varie unità, e ne' principj la diversa efficienza pe' fatti diversi, e ne' fini la moltiplicità di modi per conseguirli. Le due tendenze son vere perchè naturali, son vere perchè intendiamo e percipiamo l'unità e il numero in ogni idea, in ogni cosa, in ogni fatto; ma son vere se unite, non vere se disgiunte; come i due occhi che convergono ad un punto ci dan buona visione, divergenti la guastano. V'ha, o signori, un che di mezzo tra l'unità di confusione, e la moltiplicità sparpagliata; un che di mezzo e ne' concetti e negli affetti e nella realtà; ed è l'unione. L'unione non è identità ma implica l'unità; l'unione non è divisione, ma implica moltiplicità; moltiplicità d'idee e di cose raccolte intorno all'unità, per un'armonia d'attinenze, per una musica universale. E indi nasce la filosofia, che si rivolge sulla coscienza e vi trova le relazioni dell'uomo con sè, con gli altri uomini e con Dio, e da esse attinge le verità che la guidano nell'esame; e scorge come si

distingua e si congiunga anima e corpo, le diverse facoltà dell' anima, l' uomo e la società umana, l' uomo e la natura, l' uomo e la natura e Dio; e, ascesa agli universali, vede come si distingua e si congiunga vero bello e buono, e come quest' ordine eterno si specchi nell' universo e nell' uomo, e com' egli tenda e debba tendere a ripeterlo in sè liberamente.

Ogni scienza, o signori, è dunque scienza di relazioni; e la filosofia è scienza di relazioni universali; e il metodo vero, è il metodo delle relazioni; nè altro vuol dire analisi e sintesi, distinzione e composizione, metodo resolutivo e compositivo. La relazione sta fra più termini e li congiunge; e chi trascura il concetto di essa e il sentimento, cade ne' sofismi mentovati, annienta la scienza. Ecco il segreto d' ogni setta che confonde, divide o nega, quel che la filosofia afferma distingue ed accorda. Il panteista confonde Dio col mondo perchè nega la relazione di causalità; il dualista vi pone divisi Dio e mondo, anima e corpo, intelletto e senso, perchè nega l' efficienza d' un ente sull' altro; sensisti e idealisti tolgono la percezione immediata, perchè tolgono la relazione tra sentire e sentito, tra pensiero e pensato; il Kant vi lascia in vane apparenze, perchè nega la relazione tra idealità e realtà.

Ma quanto più le scienze procedono innanzi, le scienze d' ogni maniera, tanto più e scoprono moltiplicità e vedono unione, moltiplicità di fatti e di cagioni, ordine di leggi. Gli eserciti del firmamento son cresciuti senza numero agli occhi dell' astronomo; ma tanto più ei vi legge l' arte del Geometra eterno, e la meccanica celeste. I quattro elementi della natura son cresciuti di molto e forse più cresceranno ne' crogiuoli del chimico; ma più si rilevano le leggi di affinità e le invariabili proporzioni dell' arimmetica eterna. I fatti naturali che ci narra il fisico da Galileo in poi non han paragone con quelli della fisica antica; ma Galileo e il Newton rinvennero leggi supreme che li reggono tutti. La matematica pura fa oggi una gran famiglia di scienze, ma

se da un lato si aumentarono le verità geometriche e arimmetiche, l' algebra riunì dall' altro in concetti più universali la ragione di quantità, e s' applicò alle passioni dello spazio. E quanto più, notate o signori, parve che il matematico si perdesse nella sublimità dell' astrazioni, in un ideale remotissimo dalla realtà, e tanto più si vide la loro utilità nelle applicazioni reali; e le matematiche applicate fanno l' onore e la ricchezza d' Europa. Sicchè la ragione di quantità si estende ad ogni scienza del mondo; e sempre più si avverò che l' ordine ideale si stampa nel reale, come il pensiero dell' artefice nell' artificio, e che tutto ha peso, numero e misura. E mentre lo scettico e l' idealista ci mettevano in dubbio la conoscenza per le così dette illusioni de' sensi, e specie dell' occhio, l' ottica mostrò le leggi matematiche della visione, e come tutto è rispondenza tra gli oggetti, la luce, e l' occhio; talchè l' apparenze varie han sempre armonia con la realtà. Gl' indovinamenti sublimi della scuola Pitagorica hann' oggi riscontro ne' fatti; ecco analogie matematiche tra le vibrazioni del corpo sonoro nella scala de' suoni, e le vibrazioni della luce nella scala de' colori; ecco proporzioni di numero nell' arte de' suoni, proporzioni nella musica de' cieli, unità e quantità costanti nelle operazioni dell' intelletto, amicizia d' ordine perenne tra il verbo interiore dell' uomo, il verbo esteriore, l' arte di Dio o la natura, e la Parola eterna che la creò.

Se così va (e così va certamente), e se tal è l' ordine interno della scienza, potreste mai volere, o signori, che lo storico della filosofia trascuri di notare, come quest' ordine stesso si conserva non guasto nella successione de' filosofi veri, che anzi ne aumentano sempre più la notizia? come quest' ordine esterno di magistero e di discepolato, di tradizione e d' invenzione, d' antichità e di novità, di durata e di progresso, d' individualità e di socialità, ha per appunto la sua ragione e la sua concordanza nell' altro? e come infine chi si diparte dall' ordine interno della scienza, e dall' ordine esterno della

socialità o della tradizione, fa stonatura nelle consonanze del vero e della civiltà? Voi, certo volete da me il contrario; e io vi porrò tutte le mie forze, perchè altresì lo richiedono i mali del nostro tempo.

Nel secolo passato signoreggiava un dommatismo negativo; successe a' dì nostri uno scetticismo inquieto. Che voglio io dire, o signori? V' ha per fermo un gran divario tra chi nega risolutamente e chi dubita. Gli enciclopedisti negavano in modo assoluto; oggi è un vacillamento, un ondeggiare del pensiero, un credere e un non credere, un affermare e un negare ad un tempo; gli animi non sanno bene che cosa pensare, non sono fermati in alcun che. Anco nel Voltaire e ne' suoi scappa qua e là l' uomo antico, l' uomo della coscienza naturalmente cristiana; ma il più o è un' ironia fina, beffarda, distruggitrice e che sa bene quel che vuol distruggere; o è una irosa veemenza contro i vecchi abusi, e che, per odio di questi, mette buono e cattivo in un mazzo purchè antico. Oggi non va più così; s' ondeggia fra l' antico ed il nuovo, s' ammira l' antico ma non si sa fin a che punto; si desidera il nuovo, ma non si sa chiaro nè fin dove nè come; si biasima l' antico, ma con reticenze e con riservi; non siamo contenti del nuovo, ma con proteste di novità. Il Voltaire odiò il cristianesimo; il razionalista l' ammira, ma lo vuole a suo modo, benchè poi non ci definisca come lo vuole. Però chiamai quella filosofia distruggitrice un dommatismo negativo; è negare con persuasione ferma; erronea, fittizia, sta bene, ma ferma; chiamai lo stato di molti oggidì uno scetticismo, perchè è veramente un barcollare tra il sì ed il no.

Da quel pensare degli enciclopedisti scese una letteratura gonfia, piena di rancore o di scherno e pagareggiante. Doveva essere così: il gonfio ritraeva la dismisura del sentire; il rancore e lo scherno, l' odio del passato; l' imitazioni pagane, un ricorrere al sovrannaturale fittizio e d' erudizione, poichè si rigettava la fede viva de' popoli. A' nostri tempi poi v' ha pur qui un' esi-

tanza tra il pagano ed il cristiano, tra l'arte antica e la nuova; e, voi lo sapete, si pone in disputa per fino se nella realtà si possa trovare l'invenzione, e nel reale della storia il verosimile della poesia. La cagione, o signori, perchè mancano grandi poeti, non è già l'amore della realtà, nè l'invecchiare delle fantasie; l'uomo è sempre lo stesso; ma poesia e dubbio non istanno d'accordo; il dubbio assidera il cuore; e cuore assiderato ammazza l'arte. Le medesime differenze nell'operazioni private e pubbliche: a' tempi che produssero l'Enciclopedia, è un correre a precipizio; a' nostri è un correre e un ristare, un che tra il voglioso e lo svogliato, un'incertezza perenne. Insomma, o signori, noi lo sentiamo, le menti vagano nell'indefinito; l'immaginazione, restata così senza guida, dà immagini false; l'affetto (che or va dietro all'indefinito della mente e al bizzarro della fantasia, or sente il vuoto che ha d'intorno), o trasmoda in passioni tumultuose, o cade in tristezza: ecco il Byron ed il Leopardi.

Certamente, il dubbio è meglio che la negazione rigida e ostinata; questa, dando apparenza di riposo, lascia nell'errore; l'inquietezza del dubbio è stimolo a ritrovare la verità. Io dunque non preferisco il passato al presente; ne prendo anzi certissimo augurio di meglio; ma io dico, che il dubbio non è stato naturale, e che bisogna dar opera forte e amorosa, perchè la gioventù, speranza dell'avvenire, non vi cada o ne risorga. Chi vorrebbe mai, se abbia un po' d'onestà e di cuore, spignere la gioventù ne' tedj e nelle disperazioni del misero Leopardi, anima naturalmente bella e generosa, ma straziata di dubbj? Ora, e come credere ch'ella non cadrà ne' medesimi mali, se narrandole la storia della filosofia, non mostreremo le vittorie perpetue del vero ne' combattimenti dell'errore e del male? Va fatto; e i pregi del nostro tempo ce ne danno il modo, piucchè altro tempo mai.

E chi non sa quanto si faccia oggidì per la storia e per la filologia? E tutto ciò è alla filosofia di molto

aiuto: appunto perchè alla negazione violenta sottentrò il dubbio, che reca nell' esame una maggiore imparzialità. Io non dico cessate le preoccupazioni; se cessate, vi sarebbe indagine dell' ignoto, non dubbiezze sul noto; ma vi corre di molto dal Volney e dal Dupuy, i quali di proposito e per amore o per forza tiravano i fatti in quel verso che loro piaceva, a' critici odierni che frugano con instancabile curiosità ne' documenti antichi e nelle rovine e ne' linguaggi e badano al fatto, che che poi ne deducano rettamente o no. Ma i fatti si scoprono, e la mèsse della verità cresce; e l' avvenire sta per noi. Anzi, trovato il fatto talquale, le interpretazioni anco de' più avversi s' accostano al vero di necessità, o, se nemiche a noi, v' ha poi chi li contraddice. Nel secolo passato e ne' principj di questo non si voleva sentir parlare di filosofia de' Padri, ed ecco il Ritter che ne fa la storia, non senza errori, ma con ben altro intendimento. Durò di più il contraggenio a' dottori scolastici, massime a san Tommaso; ed ecco l'Hauréau che scrive la loro storia, non senza qualche ombra, ma con ben altra perizia e giustizia. Ed egli accusa di realismo falso sant' Anselmo d'Aosta, ma il Remusat, non tenero del cattolicismo, combatte l' accusatore. Il Renan fa di certe lingue un tutto a parte; ma il Pott lo contraddice, ed il Müller; e mentre si scorgono sempre più le varietà dei linguaggi e de' dialetti, più la notizia del come si connettono e trasformano le radicali ci ravvicinò all' unità. Già si bestemmiava il cristianesimo, oggi, se non altro, si loda com'il più alto segno della ragione. Già il Gibbon infamava la Chiesa, oggi sono i Protestanti Alemanni l' Hurter, il Voigt, il Leo e altri che rifanno la storia de' papi. È dunque innegabile che questo gran moto di ricerche, quantunque tumultuoso, e apparentemente confuso in urti e in direzioni contrarie, ci rincammina verso la giustizia. Noi non temiamo la luce de' fatti; sì, l'avvenire sta per noi. Quand' anche potessimo impedire questa curiosità indagatrice, e non foss' empio impedirla, pur non dovremmo per nostra utilità. L' esempio del

passato ci ammonisca del futuro. Esempi ne potrei recare molti; mi ristringerò ad un solo. Già si temeva le scoperte di Galileo ne' cieli. Ebbene che cosa egli scoprì? Sentite: Aristotile faceva incorruttibili i cieli e però eterni. Or bene, l'incorruttibilità, accettata solo per autorità e non per virtù di prove dagli scolastici, portava, senza ch' ei se n' avvedessero, a negare il mutamento finale dell' universo, e il suo rinnovamento. Galileo, osservate le macchie della luna e del sole, toglieva e combatteva l' opinione della incorruttibilità; e dove si temeva che la natura ci sbugiardasse, la natura ci raffermò. Via dunque, sempre avanti, la meta noi la sappiamo; altri ammannisce quel che sarà compiuto, altri ordisce quel che sarà tessuto.

Però io vi diceva, o signori, che i beni del nostro tempo, e specie la investigazione de' linguaggi, de' monumenti e delle storie, ci dà modo di mostrare più che mai l' ordine interno e sostanziale della filosofia, manifestato nell' ordine esterno della tradizione perenne e progressiva. Si torna su a' fonti: s' interroga con amore chiunque ha parlato, s' interroga dov' egli ci risponde, ne' libri propri; e abbondano le traduzioni di quel che è scritto in altra lingua, più traduzioni del medesimo libro per comodità di confronto; abbondano i commenti, le critiche de' veri significati, e le storie generali e le particolari, e la citazione de' documenti (chi voglia verificare da sè), e l' esame dello stato morale, politico e materiale de' popoli, e l' attinenza di quello con la filosofia e viceversa. Che che dunque si faccia e si dica, nel rimescolio di tanti pareri, v' ha tendenza manifesta a cogliere le relazioni; e le relazioni son ordine; e noi possiamo e dobbiamo mettervi cura e trarne concetto preciso da tanti studi, e per esso consolare ed avvalorare l' intelletto della gioventù.

E i linguaggi quanto più studiati tanto più ci chiariranno le verità supreme, su cui ragiona la filosofia, ma che stanno, più o meno esplicite nella coscienza del genere umano; vedremo specchiate in loro le leggi dello

spirito, e vi ascolteremo la storia de' popoli secondo queste leggi e secondo il governo della Provvidenza. I linguaggi son la storia viva de' secoli; e come il filosofo, così lo storico della filosofia, apprende da quelli a paragonare l' uomo interiore con le sue più immediate manifestazioni e n' ha la riprova, e s' accorge più pienamente dove l' opinioni de' dotti s' accordino o discordino dalla coscienza naturale dell' uomo, dall' essenza della civiltà, e dalle tradizioni sacre educatrici. Nè io dico già che il filosofo e lo storico debban radunare in sè tanta sapienza di filologia, cosa impossibile a tutti e molto più a me imperitissimo di lingue, salvo la materna; dico bensì, che si può e si deve prendere i resultamenti di chi lavora in queste scienze filologiche, una tra le glorie e speranze più belle de' tempi nostri.

Si conclude pertanto, o signori, che la storia della filosofia mostrerà le leggi del suo perenne svolgimento, in conformità del vero e in opposizione dell' errore; e che ciò si richiede dal concetto della scienza, la qual è ordine e riconoscimento d' ordine; e si richiede da' mali di quest' età, afflitta di scetticismo; e dal suo pregio di rimettere in luce ogni documento del genere umano.

Giovani egregi; il secolo scorso e la metà del presente han distrutto molti vecchiumi, non più comportati dalla civiltà. La parte negativa prevalse; il disfare è stato più del fare. Le signorie assolute, eredità di Carlo V e de' vizi d' allora, cadono a pezzi; e si torna di nuovo, e con forme nuove, alla libertà. Ma gli animi son titubanti; perchè, occupati a distruggere, non hann'ancora fermamente compreso quel che va sostituito, e quel che va conservato; nè rispettasi abbastanza ciò ch' è immutabile, nè abbastanza si porge ossequio al libero volere; talchè, a volte, diresti conceduta la licenza, impedita la libertà. Non ci meravigliamo nè ci sgomentiamo; questo è male, nè va taciuto; ma si pensi al rimedio. Bisogna rifare, ponendo l' intelletto e l' amore all' eterne verità che dirigono la libertà; perchè diceva Platone nell' Apologia: « Non sono le ricchezze che

fanno la virtù, ma la virtù fa le ricchezze e ogni altro bene privato e pubblico. » La libertà politica è di gran pregio, ma non per sè; ell'è guarantigia d'ogni altra libertà; e ogni libertà è mezzo all'intellettuale, morale e materiale grandezza de' popoli. La servitù identifica in un uomo tutte le menti e tutte le volontà, che però s'addormentano. La libertà, dunque, conduce a grandezza, in quanto è operosità varia, viva, infaticabile, onesta. La legge di ben lavorare, ecco la prima d'ogni legge, ecco il segreto d'ogni grandezza e d'ogni prosperità. Tutti hanno il loro lavoro; e noi scegliemmo gli studi. Non occorre dissimularlo; noi Italiani abbiamo da rimettere il tempo perduto; voi segnatamente, o giovani, perchè siete giovani. E voi, così, farete succedere al dubbio la certezza delle verità immutabili, alle titubanze i propositi veri e sicuri, al disfacimento l'ordine nuovo, agli abiti di servitù o di licenza quelli d'una libertà virile e disciplinata, all'inerzia l'operosità d'ogni virtù, allo scadimento d'Italia la quarta età delle sue glorie.

LEZIONE PRIMA.

CONFINI DELLA STORIA QUANTO ALLA ESTENSIONE DELLA FILOSOFIA.

SOMMARIO. — Quattro quesiti, e si comincia dal primo. — La scienza è ordine di pensieri con cui riconosciamo l'ordine delle cose, l'ordine dell' idee, e quello tra le cose e l' idee. — Tutto questo è intreccio di relazioni; e la *relazione* ha evidente realtà. — Nulla è e nulla si concepisce senza relazioni, ma esse non tolgono la verità della conoscenza, perchè la relazione è parte di natura ed è armonia. — La scienza è notizia delle ragioni, ossia delle relazioni superiori; e ciò s'avvera in ogni scienza. — Triplice grado del sapere; assoluta necessità delle relazioni, necessità relativa, e contingenza. — La necessità razionale della scienza non richiede l' identità totale, come vogliono i Panteisti, ma l' identità di relazione; e il Kant andò in un eccesso contrario ma in parte s' appose. — Se ogni scienza è scienza di relazioni o d' ordini varj, *vi può essere e dev' essere e v' è* la scienza dell' ordine universale, o la Filosofia. — E però abbiamo la scienza delle verità ideali e supreme; la scienza dell' universo nella sua totalità, o in quanto vi si specchiano le verità supreme; la scienza dell' uomo come personalità; tre scienze che ne fanno una sola per l' unità dell' ordine universale. — La Filosofia raccoglie in sè stessa i tre gradi del sapere. — L' altre scienze naturali han per soggetto gli ordini particolari, e la Teologia non muove dal naturale ragionamento. — Da ciò si vede a che si estende la storia della Filosofia; ma non trascurando l' attinenze con ogni disciplina e con la storia civile. — Ogni scienziato vero è filosofo, e così ne partecipa la dignità.

Non si può fare la storia della filosofia, se non riconosciamo i confini della scienza, perchè il racconto va secondo la materia; per esempio, la storia civile tanto s'allarga, quanto c'è memoria e abitazione d'uomini. I confini della scienza si distinguono per l'estensione e per la comprensione: per l'estensione, quant'alla generalità del soggetto; per la comprensione, quanto alle materie più specificate. Si sciolgano pertanto due quesiti: 1° qual è l'estensione della storia rispetto all'estensione della filosofia? 2° qual è la comprensione della storia rispetto alla comprensione della filosofia? Sciolti ch'avremo i due quesiti, si potrà sciogliere il terzo; qual è l'importanza di narrare ciò che han pensato i filosofi? Dico che si potrà, giacchè l'importanza delle dottrine ci scoprirà l'importanza di farne la storia. Dopo di che, resterà un ultimo quesito preliminare, il metodo cioè di trattare la storia della filosofia. Cominciamo dal primo.

Ogni scienza è ordine e riconoscimento d' ordine; l'ordine poi è intreccio di relazioni. La scienza è ordine del pensiero che ripensa l'ordine della realtà e l'ordine dell'idealità e l' ordine dell' uno con l'altro; si guarda cioè, quali relazioni abbian l' idee in sè e fra loro, quali relazioni le cose in sè e fra loro, quali l' idee e le cose in reciproco accordo. Il concetto di relazione è semplicissimo e tutti lo possediamo, perchè da tutti si capisce la somiglianza delle cose, e che l' una produce e l'altra n' è prodotta, e che l' una opera e l' altra patisce. Gran parte di vocaboli hanno in sè l'idea di relazione, e chi non volesse ammetterla deve disfare il pensiero ed il vocabolario. Tale idea non significa la separazione di più cose o di più idee; se v' ha separazione, cessa la relazione ed il suo concetto. Ma tale idea non significa nemmeno l' assoluta identità, cioè l'identità sott'ogni rispetto; esclude anch' essa la relazione. Bisogna che si dia più termini distinti ma non separati: distinti o come due entità, o come due aspetti varj della stessa entità; non separati, giacchè la relazione ha ciò di proprio ch' ella unisce quel ch' è distinto: non unità, non moltiplicità sparpagliata, ma unione. Chi dunque parli di relazioni (e chi mai non ne parla?) deve ammettere questo, ch' esse collegano realmente, senza unificare, l'una cosa con l'altra, e un pensiero coll'altro, e le cose coi pensieri e viceversa. Tutto ciò è separato? non v'ha relazione. È identificato? neppure. Che resta? Resta che tutto ciò sia unito; talchè l' una cosa operi sull'altra, e l'un pensiero chiarisca l'altro, e le cose si manifestino al pensiero, e il pensiero apprenda le cose: ma in tal modo, che l' una cosa non s' immedesimi con altra entità, nè un pensiero con altro pensiero, nè pensieri e cose tra loro. E ch' è mai la relazione? Ell' è chiarissima, perchè semplicissimo concetto; è altresì non definibile, perchè ha solo sopra di sè l'idea universale d' entità; ha pure del mistero nell' evidenza sua, perchè del mistero han tutte le cose che fanno i termini delle relazioni. Può dirsi ch' ell' è ciò per cui un' entità non è o non si

concepisce senz'altra entità. Così senza intelligibili non istà intendimento, nè senza soggetto la qualità, nè si concepisce unità come tale senza numero, nè numero senz'unità, nè senz'azione passione, nè punto senza spazio, e viceversa; e così all'infinito.

Or vedete, o signori, quantunque la relazione non sia nè si concepisca da sè, *ma ne' termini* congiunti da essa (non v'ha somiglianza se non v'ha cose simili, nè causalità senza un ente che produca e un ente prodotto), pure *non si dà nulla e nulla si concepisce senza relazioni e fuorchè per via di relazioni; onde la relazione forma un che d'intrinseco a tutte l'idee e a tutte le cose, e fa parte, o in potenza o in atto, di loro natura.* La sostanza, come tale, non istà senz'accidenti, e si concepisce per essi; la causa, come tale. non istà senza effetti o possibili o attuali, e per loro si concepisce; non v'ha un'idea sola che non apparisca radiosa d'infinite relazioni, talchè d'idea in idea si va sin alla universale dell'essere, e questa, perchè indefinita, è massima tra le relazioni ideali, mostrandoci l'indefinita possibilità delle cose; e tutte l'idee poi si richiamano fra loro, come ogni logico insegna. Sappiamo altresì che l'esistenza e natura degli enti si palesa pel sentimento e pel concetto, e sentimento e concetto sono attinenze tra noi e le cose. Le sensazioni, ciascuna si riferisce a un che sentito, nè la sapremmo intendere altrimenti: i concetti, ciascuno si riferisce ad un oggetto o possibile o reale, nè si può pensare in altra guisa. E così tra idealità e realtà passa relazione; perchè l'idea è sempre idea d'un alcun che o possibile o in atto, e la realtà è sempre un che ideabile o ideato. Tutto ciò è natura vera e bella; giacchè, com'io diceva, la relazione fa intima parte d'ogni entità. Talchè (dirò di passaggio) quand'il Kant affermò che noi sentiamo e pensiamo tutto relativamente a noi, affermò cosa notissima e necessaria; ma quando ne conclude: adunque tutto si pensa com'apparisce, non già com'è, tutto è apparenza, non già conoscimento di entità: sbagliò, perchè

non solo s'oppose al fatto indubitabile del conoscimento (che non sarebbe tale senza entità conosciuta), ma eziandio, dopo aver posta la relazione o *l'apparire*, la dimezzò: la dimezzò, giacchè separò il pensiero dal termine pensato, anzi, non solo la dimezzò, ma la fece restare per aria, giacchè la separò altresì dal termine pensante, di cui pure faceva il Kant un'apparenza. Non s'accorse l'acuto uomo che i modi del sentimento e del concetto son relazioni di *natura*, son parte di *natura*, nè quindi ci nascondono la *natura*, ma ne mostrano l'armonia; però non vanno chiamati apparenze in senso cattivo, ma buono; apparenze non vane, ma *scoprimenti* delle cose all'anima in accordo con l'anima; e tutto questo è realtà, ed è parte dell'armonia universale.

Dunque va bene che il nostro conoscere sia relativo, non assoluto come quel di Dio (unico il creatore conosce assoluto quel ch'e'fa); ma *relativo* non significa *soggettivo* cioè fenomeno interiore e nulla più; è soggettivo ed oggettivo, perchè la relazione va dal soggetto all'oggetto; e però sentita una cosa pe' suoi effetti in noi, la intendiamo poi com'un ente in sè e come causa.

Ritornando su' nostri passi, la scienza (come dicono i savi) è conoscere un alcun che per ordine di ragioni. E le ragioni che son elle mai? Son la notizia chiara e riflessa delle relazioni, segnatamente delle superiori, di quelle cioè che governano più idee, più cose e più fatti; giacchè nel moltiplice ordinato o collegato, la moltiplicità si raccoglie a qualche unità. Trovar dunque la relazione di più idee a un'idea che le unisca, di più cose a una cosa, di più fatti a un fatto, di più fatti a un'unica entità che li produca, o ad un'unica legge, questo è sapere: come la dipendenza di più conclusioni da un principio, di più effetti da una causa, de' vari atti di riflessione dal volere, d'ogni facoltà dall'anima, di tutte le cadute de' corpi dalla legge di gravità. Esaminate, o signori, la natura di qualsiasi scienza, e sarete chiari che ogni scienza si riduce a un ordine di relazioni.

Che fann'elle mai le matematiche pure? Prendiamo

la geometria. Prima si cerca come da' punti proceda la linea e dall'attinenza varia delle linee ogni figura. Si cerca poi in che attinenze di quantità stieno le varie parti d'una figura, o le varie figure tra loro. Per esempio: si dimostrerà che i tre angoli d'un triangolo equivalgono a due angoli retti; o si dimostrerà che i due quadrati de' cateti sono uguali al quadrato dell'ipotenusa. E in tutte le dimostrazioni ci serviamo di assiomi che han relazione universale con le verità particolari d'ogni problema o teorema; e alle dimostrazioni posteriori servono le conseguenze degli anteriori che mostrano relazioni applicabili a più casi. Prendiamo l'arimmetica. Prima si cerca la relazione di numero e d'unità, e in che unioni più principali si può concepire la serie delle unità o il numero. Poi guardiamo le relazioni dei numeri fra loro; e tutto si riduce a sommare e moltiplicare, a sottrarre e dividere. Il che poi si fa non meno, ma con più universale concetto di quantità, nell'algebra; e tutti sappiamo, per esempio, che vi si cerca l'equazioni di più gradi, e la parola *equazione* dice da per sè attinenza di quantità.

Che se noi veniamo alla fisica, ciò non appare men chiaro. E che altro mai si cerca in fisica, in tutte le scienze che la compongono, se non la relazione costante di più fatti tra loro? La scoperta d'un fatto non è scienza di per sè, ma storia. Se Galileo, fissando il cannocchiale in Venere ci avesse scoperto le fasi, cioè il mutamento dell'apparenze luminose, questo non formava scienza; diventò scienza, allorchè Galileo scoprì con osservazione pensata la costante vicenda di quell'apparenze, il crescere dell' aspetto luminoso, e la pienezza del lume, e il decrescere successivo; e scoprì quindi la corrispondenza di quelle fasi con l'altre della luna; e indi arguiva i moti de' pianeti e come il sole stesse nel centro del nostro sistema. Che i corpi abbandonati a sè cadono, questo si sa da ognuno; ma quando Galileo trovò la legge di quantità nel moto accelerato de' corpi cadenti, ossia in che relazione sta il moto posteriore col moto anteriore, e il moto con le varie quantità di spazio

percorse, allora nacque la scienza. E inoltre, allorchè il Newton paragonando i fatti della caduta de' gravi e le lor leggi, co' moti de' corpi in universale, divinò le leggi dell' universale attrazione, egli salì ad un grado più alto di scienza, scienza che tanto più si compie quanto più l'osservazione trasmuta quel che v'ha d'ipotetico in tesi. In somma, e quand'il fisico viene applicando le matematiche pure alla natura, e quando dall' attinenza costante d'un fatto coll'altro apprende una legge, e quando riduce in classe gli enti ed i fatti per la loro somiglianza e diversità, egli giunge alla scienza appunto perchè sa le relazioni. A recare un ultimo esempio in iscienze fisiche, rammentate, o signori, che il Bufalini proponeva tre criteri per la medicina, l'etiologico o delle cagioni, il semiologico o de' segni, il terapeutico o de' rimedi. Non mi fo giudice io de' vari sistemi; ma noterò che qui pure non v'ha se non relazioni; relazione tra la malattia e le sue cause, relazione tra lo stato di essa ed i segni o sintomi, relazione fra la tale o tal malattia e l'efficacia de' medicamenti. Anzi, l' illustre uomo stabilì che un solo di tali criteri nell' osservazione de' morbi non serve; ma che occorra valersi della loro armonia. Su di che non pare che voglia opporsi l'altro lume della medicina, il Puccinotti; discordi solo tra loro nel dare all'esame delle cagioni più o meno di prevalenza.

Riflettere sull' ordinamento delle relazioni, concepirlo chiaramente, ecco pertanto la scienza. Ed ecco il perchè si diceva da Platone e poi da Aristotile, e giù giù si ripete dalla tradizione de' filosofi, che la scienza sta, non mica ne' particolari, ma nell' universale. L' universale dà notizia di ciò che collega l'ordine dell'idee, degli enti e de' fatti; l'universale, vo' dire, tanto nel pensiero come l'idea d'un genere superiore ch'unisca più specie, quanto nella realtà com'una causa o legge superiore ch' unisca più enti e più fatti. E l'universalità ideale e la reale han relazioni tra loro; e ogni universale, tanto nell'ordine dell'idee, quanto nell' ordine della realtà, è tale veramente perchè centro a moltiplici attinenze di con-

cetti e di enti; e tutti que' centri, poi, mostrano d'appuntarsi ad un centro che sia tutt'insieme e infinita realtà e infinita idealità, universalissimo fonte d'ogni armonia.

Or v'ha, o signori, un triplice grado di scienza. Sommo grado di scienza è pensare l'*assoluta* necessità delle relazioni, *o nella loro realtà* o nella loro *possibilità razionale*. Dico *assoluta* necessità, quando si conosce che la cosa non può in eterno essere diversa; per esempio, la relazione tra l'idee de'principj supremi, come tra l'idea di quel che comincia e di quel che gli dà cominciamento. E dico nella *realtà* o nella *possibilità razionale;* perchè l'assoluta necessità può concepirsi o in un che reale ed eterno, o in un che ideale soltanto e quindi possibile. Così l'esistenza di Dio è necessaria, perchè v'ha in lui relazione d'identità tra l'esistenza e l'essenza, ed ogni suo attributo è necessario perchè essenziale. E, ancora, la razionale possibilità d'ogni cosa finita è necessaria, perchè quand'anche le cose non fossero, sarebber possibili, ed essendo, han da partecipare com'effetti la somiglianza della loro cagione. Anzi la stessa realtà necessaria può considerarsi nella possibilità *razionale*, non perchè possibile in sè, che in sè *è*, ma perchè possibile a concepirsi, cioè non repugna. Indi si genera la scienza dell'infinito e delle sue possibili partecipazioni nel finito; e si scopre la necessaria possibilità dell'essenze finite in *universale* (non già negli enti particolari), com'a dire che in ogni ente v'ha da esser efficienza, e bontà, e finalità e va discorrendo. E tutto questo è scienza di relazioni, perchè scienza di termini correlativi, non divisibili; per esempio, l'idea dell'infinito e del finito, dell'essenziale e del partecipato, di ciò ch'è da sè, in sè e per sè, e di ciò ch'è dall'infinito, nell'infinito e per l'infinito. Anco le matematiche pure hann'assoluta necessità, perchè le relazioni tra le quantità astratte si vedono nella possibilità loro razionale.

Si trova il secondo grado di scienza nella *relativa necessità delle relazioni*. Dicesi necessità relativa, se dipende da una condizione; ma data la condizione, tutto

il resto séguiti necessariamente. Sicchè nel secondo grado di scienza v' ha un ordine di relazioni che dipendono da un'altra relazione, cioè da una condizione qualunque. Così le matematiche applicate dipendono dalla condizione che i corpi sieno; data la qual condizione, il matematico ritrova l'attinenze ideali della quantità nello spazio reale e nelle forze della natura. Ugualmente, quando la scienza degli universali ha verificato l'eterna *possibilità* della creazione, si può quindi, accertatone il *fatto* con le percezioni del senso e della mente, riscontrare nell'universo le leggi della possibilità necessaria, per esempio la moltiplice varietà ridotta in ordine di cagioni e di fini. Altresì, quando la scienza degli universali ha scoperto l'eterna possibilità d'intelletti finiti e la relazione tra verità e bene, si può poi, accertato il fatto dell'esser nostro per via della coscienza, riscontrare nell'intelletto le leggi della possibilità necessaria, come la relazione tra entità intelligibile e intelletto, e la relazione fra il naturale desiderio del vero e quello del bene.

Il terzo e ultimo grado di scienza l'abbiamo, se la necessità delle relazioni non si scopra, ma le si vedano solo *in modo contingente*. Ciò, quant'alla finità del nostro intelletto, perchè quant'alla natura, ogni relazione ha *necessità relativa*; e se conoscessimo *determinatamente* l'essenza delle cose e l'ordine loro, conosceremmo altresì, che, salvo i fatti liberi, ogni fatto avviene per leggi di razionale possibilità: i fatti liberi stessi, benchè possano accadere e non accadere, pur dipendono da leggi; come, per esempio, non si può non amare un alcun bene, e, sottraendosi alla legge dello spirito, la volontà si sommette a quella del senso. Ma v' è, quant'a noi, contingenza di relazioni così nell'ordine de' fatti interiori, come nell'ordine de' fatti esteriori, semprechè non si può ridurli o a leggi *ontologiche*, o a leggi *matematiche:* ontologiche, quando s'afferma l'essenza universale o gli attributi metafisici delle cose, per esempio ch'ogni entità è intelligibile od ha efficienza e finalità; matematiche, o di quantità, uguaglianza, disuguaglianza,

identità, diversità e contrarietà, unità, numero e proporzioni, così negli atti del pensiero com'in tutta la natura de' corpi e dello spazio e del tempo. Ma (escluso ciò) non sapremmo dire il perchè, data la tale impressione in certi organi, segua la tal sensazione, e perchè, data l'elettricità, segua costantemente in certe condizioni un dato effetto. Questo è di certo un grado inferiore di scienza, perchè non si vede la necessità razionale di alcuni fatti, ossia la loro necessaria relazione con altri fatti e con certe cose; pur è scienza, e perchè vi si trova un ordine di relazioni, e perchè vi si mescola la parte necessaria che ho detto di sopra.

Notiamo di passaggio un errore de' Panteisti. Essi, e specialmente il panteismo ideale, negano vi sia scienza se manchi totale identità; se, cioè, ogn' idea e ogni cosa non possa identificarsi in unità universale. Dicono: non si può razionalmente passare da una cosa all'altra e da un'idea all'altra, se l'una non suppone l'altra di necessità; e questo accade se vediamo che l'una è nell'altra, ossia che l'una è identica all'altra, benchè sott'aspetto diverso: allora solo v'è necessità razionale. Se dicono che *necessità* di scienza non v'è *quando non v'è legame necessario* tra cosa e cosa, tra idea e idea, i Panteisti danno nel segno; sbagliano bensì, dicendo, che questo legame *sia l'identità totale*. Un'identità ci vuol essere, perchè, se no, tra un termine e l'altro la mente non vede come si passi; non vede, cioè, com'un termine chieda necessariamente un altro termine. Ma non vuol essere identità totale, se no, che che si dica, non può darsi scienza che implica moltiplicità di concetti; e la moltiplicità vien esclusa dall'identità. L'identità v'è, *ma non d'un termine con l'altro, bensì della loro relazione co' termini stessi*. Dato un termine, vi si trova la relazione qual parte di sua natura; quindi non si può negare la relazione senza negare la natura del termine, non si può ammettere la relazione senza pur ammettere l'altro termine o ideale o reale a cui si riferisce. Per esempio: il concetto di finito e quello d'infi-

nito non si può ridurli a identità totale, sicchè infinito e finito sieno un'unità; ma nel concetto di finito si scopre la necessaria relazione con l'infinito, e nell'infinito si scopre la necessaria possibilità del finito, però chi nega la creazione o la sua possibilità, vien a negare il finito e l'infinito. Badiamoci bene, e ne parrà che ogni ordine d'idee e di cose e di fatti si raduna in qualche verità superiore, che non identifica in sè tutto il resto, ma che ha con tutto il resto un'attinenza universale. Così tutte le idee si riducono all'idea d'entità, ma non s'identificano; in ognuna s'intende l'essere, ma con le differenze proprie e senza numero. Nelle matematiche, l'idea di punto, di linea, di superficie, di solido e di tutte le figure, l'idea d'unità, di numero, e d'ogni quantità non possono ridursi ad una sola, ma tutte han relazione fra loro necessaria, e il punto e l'unità s'intendono in ciascuna. Vero, bello e buono in ontologia non sono un concetto unico, ma l'uno richiama l'altro per tre necessarie relazioni, e il vero predomina su gli altri due. Quindi ebbe ragione (ma solo in parte) il Kant che andava in un eccesso opposto all'idealismo degli Egheliani e di Parmenide; il Kant poneva i giudizi necessari sintetici, escludendo l'identità. Prescindendo dagli esempi che il Kant reca, certo è che in arimmetica e in geometria e in ogni altra scienza necessaria, poichè v'ha più concetti, il più non si può racchiudere nell'*uno;* ed è certo ancora che in ogni raziocinio la premessa minore aggiunge un concetto che non è nella maggiore; tuttavia è certo non meno che *un'identità vi si scorge;* l'identità, vo'dire, della relazione tra un'idea superiore ed altre idee inferiori. Se io dico, per esempio, ogni spirito è immortale, ma l'uomo ha uno spirito, questo è dunque immortale: l'idea di spirito umano non ha identità totale con l'idea di spirito, v'aggiunge un alcun che; ma v'ha bensì relazione tra l'idea di spirito in universale e l'idea di spirito *umano;* quindi la specificazione d'umano aggiunta non toglie la necessità della conseguenza. Concludo, *che non occorre, per la ne-*

cessità razionale di scienza, l'identità de' termini, ma l'identità di relazione.

Le cose ragionate fin qui ci hanno menati a distinguere dall'altre scienze la filosofia, e a concepire i confini della sua estensione; onde piglieremo l'estensione della sua storia. Di fatto, se ogni scienza è ordine e riconoscimento d'ordine, e se l'ordine sta in un'armonia di relazioni, e se le relazioni sono più o meno estese quanto più o meno d'idee, di cose e di fatti abbracciano in sè, diremo, che come si dà scienze particolari perc' hanno a soggetto un ordine particolare, così vi può essere, e dev'essere, e v'ha una scienza universale, il cui soggetto è l'ordine universale. Affermo che *vi può essere,* giacchè basta un po' di riflessione dentro di noi per vedere, come l'idee s'appresentino congiunte di grado in grado fin a quelle verità che tutte le governano, per vedere non meno che tra idealità e realtà corre attinenza, e sia necessità naturale di pensare una prima cagione, una prima ragione ed una prima legge. Affermo che tale scienza vi *dev' essere,* perchè appunto ell'è conforme a una tendenza naturale e perenne della ragione. Affermo che tale scienza *v'è;* perchè la storia della filosofia ci farà testimonio della sua realtà. Ell'è *la scienza dell'ordine universale;* universale quant'all'idealità ed alla realtà; universalità di relazione, non già di comprensione, e però ella non identifica in sè ogni scienza. E se io la definisco così, mi gode l'animo di conformarmi alle definizioni più antiche e a quelle de' maggiori filosofi odierni. Per esempio (a non troppo dilungarmi), se san Tommaso con gli Aristotelici chiamò la filosofia: « Scienza delle cause prime, » e se il Mamiani la chiamò: « Scienza de' primi principj, » e se il Rosmini: « Scienza delle ragioni supreme, » tutto ciò significa per appunto un'idea di primato e d'universale attinenza.[1]

Ora è da vedere in che consista principalmente tale

[1] Vedi, se ti piace, il mio libro su' *Criteri della Filosofia,* vol. I. — *Dial. sulla Fil. Crist.* parte 1 e 2. Ed. 2ª Firenze — Le Monnier, 1862.

universalità. Ella si regge sulle verità ideali supreme, che mostran l' *Essere* col suo triplice aspetto di verità, bellezza e bene. Lo svolgimento di queste nozioni ci porge le teoriche dell' essenza e dell' esistenza, dell' atto e della potenza, della sostanza e della causa, dell' unità e della moltiplicità, dello spazio e del tempo possibili, dell' idealità e delle leggi intellettuali necessarie, delle perfezioni che costituiscono la bellezza in sè (non la sola sensibile), e di ciò che costituisce il bene; concetti risguardati nell' ordine assoluto dell' infinità e nell' ordine relativo (benchè metafisico) della finità. Da ciò si passa giustamente alla teologia naturale, perchè Dio è prima causa, prima ragione e prima legge; e in lui l' idealità de' veri supremi sussiste per essenza. Questa è la *metafisica superiore.*

Ma forse la filosofia non s' estende pure all' universo ed all' uomo? Sì; all' universo, ma come *totalità* di cose in cui riscontriamo le verità metafisiche e non già come *tali* e *tali* cose in cui s' osservi le leggi fisiche; all' uomo, ma non quanto al corpo, bensì come personalità ch' è un principato e che s' indaga così nell' essere suo come nell' attinenze col vero, col bello e col buono. Ecco la *metafisica inferiore.* La metafisica superiore e l' inferiore fanno un' unica scienza, perchè l' ordine universale abbraccia le attinenze universali così dell' idealità come della realtà, così dell' infinito come del finito; e l' unità del soggetto, ossia l' *ordine universale*, forma eziandio l' unità della scienza. Rispetto all' uomo, siamo costretti di meditarlo nella filosofia, ch' è scienza suprema, 1° perchè alle verità universali e a Dio non si ascende se non per l' esame interiore di noi stessi ove si trovano que' sommi concetti; 2° perchè *tutte le cose* si conoscono in relazione col nostro sentimento e col nostro pensiero; 3° perchè le leggi del nostro pensiero, meditate, servono a tutte le scienze ed all' arte; 4° perchè l' intelligenze (immediatamente nota c' è solo l' umana) primeggiano nell' universo e ne spiegano il fine.

La filosofia, come scienza universale, contiene perciò

i tre gradi di scienza già mentovati; l'assoluta necessità delle relazioni, la necessità relativa di esse e la loro contingenza: l'assoluta necessità, se parliamo delle verità ideali supreme e di Dio; la necessità relativa, se parliamo delle verità metafisiche contemplate nella realtà dell' universo e dell' uomo; la contingenza, se per giungere a quelle e per la notizia compiuta dell' essere umano, s' esamina certi fatti del senso e dell' intelletto, que' fatti che vediamo esser così, ma che non sappiamo bene *perchè* sien così; come la varietà delle sensazioni, la spontaneità di molte immagini nella fantasia, il nascondersi e il ridestarsi dell' idee nella memoria, la varietà degli atti istintivi, tal numero di facoltà particolari anzichè altro, e va discorrendo.

Sicchè dalla filosofia e dalla storia di lei restano escluse tanto le scienze fisiche, quanto le matematiche. Le fisiche, perchè risguardano i fatti corporei ch' è ordine particolare; le matematiche, perchè risguardano la quantità ch' è ordine particolare anch' esso. Resta esclusa non meno la teologia rivelata; ma per un' altra cagione. La teologia cade in un ordine universale, come la filosofia, perchè discorre di Dio, dell' universo e dell' uomo, ma non si muove da un principio razionale, nè cammina principalmente con prove razionali, bensì muove dall' autorità, e si vale della scrittura e della tradizione cattolica; dovecchè la filosofia parla dell' ordine universale, ma investigato con la ragione. Lo storico della filosofia dunque vi dovrà narrare, o signori, quel che i filosofi han pensato *di Dio naturalmente conosciuto*; quel che i filosofi han pensato *dell' universo nella sua totalità, e come specchio di supreme leggi razionali*; quel che i filosofi han pensato *dell' uomo, come personalità* e che di quelle stesse leggi è immagine a noi più perfetta e più nota. Ma lo storico della filosofia non dovrà narrarvi quel che i teologi han pensato di Dio *sovrannaturalmente* noto; nè quello che han pensato i matematici e i fisici nel solo confine delle quantità astratte, e de' fenomeni esterni. E nemmeno vi narrerà

la storia civile de' popoli, perchè ciò risguarda non le speculazioni, sì l' operazioni. Tuttavia, poichè nulla è solitario, e la filosofia, come scienza prima nell' ordine della ragione, ha universali attinenze, così lo storico vi accennerà queste attinenze con la teologia, con l' altre scienze, e con la storia civile; di che meglio a suo luogo.

Un' ultima osservazione, o signori, e ho finito. La filosofia, come vedemmo, tiene il principato tra tutte le scienze; a quel modo che l' ordine universale signoreggia gli ordini minori. Ciò non si può dire oggidì senza muovere gelosia in chi professi scienza diversa. Eppure, non v' ha luogo gelosia; perchè nessuno è principe e nessuno è suddito. Come ne' liberi paesi ognuno, dati certi requisiti, partecipa o può partecipare all' amministrazione della cosa pubblica; così nelle scienze può partecipare ognuno alla filosofia. E come vi partecipa? Col ripensare il proprio pensiero, col prenderne possesso, col vederne chiaro le leggi che governano poi ogni speculazione. Quando Galileo stabiliva sì bene i canoni della osservazione esterna, i modi, cioè, per iscoprire le leggi della natura secondando le leggi dell' intelletto umano e del senso, egli allora non era fisico, ma filosofo grande. Fisico era, scoprendo le macchie solari; filosofo era, considerando che la natura non si può conoscere senza le tali e tali operazioni della mente e col tale e tal modo. Nel primo caso, egli aveva per oggetto le apparenze de' corpi; nel secondo caso, il pensiero. E tutte le scienze s' attengono da una parte all' oggetto lor proprio, dall' altra parte al pensiero come stromento universale che bisogna saper maneggiare; e chi sa com' e' si maneggi, non soggiace a' filosofi, è filosofo egli stesso.

Vedremo in quest' altra lezione i confini della storia quant' alla comprensione della filosofia.

LEZIONE SECONDA.

CONFINI DELLA STORIA QUANTO ALLA COMPRENSIONE DELLA FILOSOFIA.

SOMMARIO. — Por la comprensione della storia si veda il soggetto dolla filosofia, i suoi termini essenziali, le sue parti, e indi le primarie dottrine e opinioni de' filosofi su tutto ciò. — Ogni scienza secondaria prende i suoi fondamenti nolla filosofia, questa li prende nel conoscimento naturale; ma lo esamina e lo accerta ragionatamente. — Se il *conoscimento naturale non è vero*, la *scienza non è possibile*. — Opinioni negative del Ferrari e d'alcuni Kanziani, degli scettici e do' dommatici; dottrina compronsiva. — Criteri della filosofia: il criterio è una relazione certa tra gli atti e il termine loro. — Prima si vede la relazione in genere, poi determinata. — La relazione *in genere* la qualo dà regola a' nostri giudizi è l'*evidenza*; e questa si può considerare poi in astratto, in complesso, o in ordino graduato. — Anche l'*affetto* naturale del vero è una relazione col vero, e però è un criterio. — I giudizi comuni, perchè naturali, son veri; talchè il *senso comune e la tradizione dottrinale* sono criteri, avendo relaziono certa col vero. — Questa relazione si scopre ancora nelle *tradizioni sacre*. — L'uomo ha questi criteri perch'è *ragionevole, sociale e religioso*. — L'evidenza è criterio primo, gli altri son criteri d'aiuto e ne dipendono. — Opinioni negative su ciò de' razionalisti, de' sentimentali, del La Mennais, degli ecclettici, e de' tradizionali: dottrina comprensiva. — La filosofia deo cominciare dall'esame de' fatti intoriori per alzarsi poi alle verità universali. — Opinioni negative degli *psicologi esagerati*, o degli *ontologi esagerati*; dottrina comprensiva. — La filosofia sorge all'unità ideale, cioè all' idea suprema, e a' suoi aspetti principali, cioè al vero, al bello ed al buono. — Opinioni negative de' reali, do' concettuali e de' nominali; dottrina comprensiva. — La filosofia sorge all'unità prima e reale, in cui sussiste l'ideale, cioè a Dio ch'è causa prima, verità prima, e legge prima. — Opinioni negative de' panteisti, degli atei e dei dualisti; dottrina comprensiva. — La filosofia scende poi a illustrare con le verità universali e divino lo studio del mondo. — Opinioni negativo de' materialisti, degli spiritualisti e de' dualisti; dottrina comprensiva. — La filosofia illustra pure a quel modo la natura nmana. — Opinioni negative de' sensisti e degl'Idealisti, degli *oggettivi esagerati* e de' *soggettivi esagerati*, ec.; dottrina comprensiva. — La filosofia fa vedere come l'uomo si riconduca liberamente al vero, al bello ed al buono; e qui si compie l'*ordine universale*, di cui ell'è scienza. — Opinioni negative do' dommatici e degl' inquisitivi, degl'idealisti e de' naturalisti, degli epicurei, degli utilitari e degli stoici; dottrina oomprensiva. — La storia, dunque, mostrerà lo vere dottrine o le false opinioni circa la Filosofia elementare, l'Ontologia e la Teologia naturale, la Cosmologia, l'Antropologia, la Logica, l'Estetica e la Morale.

Dissi, la passata lezione, i confini della storia per l'estensione sua; oggi dirò i confini della storia quant'alla comprensione.

Chi vuol sapere in un tratto ciò che per sommi capi vi si raccoglie, ha da considerare il *soggetto della filo-*

sofia e i suoi termini essenziali, da cui viene la distinzione delle sue parti; indi consideri le *primarie dottrine e opinioni* de' filosofi su ciò; e avrà, come in un'occhiata, i fatti cardinali della filosofia.

Vedemmo che il soggetto di essa è l'ordine universale, che propagasi da Dio al mondo ed all'uomo. Se tal è il soggetto della filosofia, ella è scienza prima, e porge ad ogni scienza i criteri, i postulati, i principj ed i metodi, giacchè l'ordine universale signoreggia gli ordini particolari. Dove mai prende la fisica il suo metodo d'osservazione e d'induzione, la causalità come principio, la realtà de' corpi e la veracità del pensiero come postulati, e il suo criterio dell'esperienza? Dove mai prende la matematica il criterio dell'evidenza ideale, e il principio d'identità e di contraddizione, i postulati dell'idee di quantità, e il metodo di deduzione? Tutto ciò nè il fisico nè il matematico, ambedue come tali, non ve lo mostrano punto; non ve ne fan vedere la ragionevolezza, e, mostrandola, non parlan mica da fisici nè da matematici, sì da filosofi, chè non più si discorre de' fatti esterni o dell'astratte quantità, ma del pensiero. Dunque ogni scienza particolare ha i fondamenti nella scienza universale o prima. La scienza prima, perciò, dove prend' ella i fondamenti suoi? Non in altra scienza; perchè ogni scienza ne dipende; non in sè, perchè, se no, preesisterebbe a sè stessa; dunque li prende nello stato naturale, preesistente ad ogni scienza. Badisi, tuttavia; la scienza *prima, appunto perchè tale, dev' esaminare que' fondamenti, e accertarli ragionatamente*, ma li deve accettare, se no, ripeto, non potend' ella preesistere a sè stessa, verrebbe fino dal suo cominciamento a fondarsi nel nulla, mancherebbe di criteri, di principj, di postulati, di metodi, non sarebbe possibile. Primachè tutto questo sia scienziale, dev' essere naturale; a' criteri, a' principj, a' postulati, a' metodi scienziali precedono i naturali; anzi, gli scienziali son lo stesso che i naturali (perchè la riflessione si rivolge sulla natura) convertiti bensì per la

riflessione in verità possedute dal ripensamento, e meditatamente accertate. Poi, non si va mai all' ignoto se non per via del noto; dunque, dacchè la scienza non antecede sè, non fornisce nemmanco a sè il primo noto per procedere all' ignoto, ed ella da sè sola ignora sè stessa; però le notizie naturali che la precedono fan concepire la scienza, e le dan modo di scoprire le ragioni del noto e d' arrivare all' ignoto. Perocchè, o signori, se la scienza non ha fondamento nella natura nè interroga lei come maestra prima, trovasi nel vuoto, in tenebre fitte, le manca il punto fisso ove fermare la leva del ragionamento. Fate che il filosofo dica: per filosofare, disimparo tutto, *non so più nulla*, tutto saprò dalla filosofia: che mai ne verrà? egli a rigore, non intende più neppure sè stesso, neppure il proposito proprio, non sa nè il senso delle sue parole, nè che cosa significhi sapere ed imparare. E se ciò egli *sa* in genere, questa notizia chiude centomila notizie, la notizia che v' ha pure un che saputo, e il pensiero, e la cosa pensata, e chi pensa, e le relazioni sue con la verità. A ogni modo, chi cerca la scienza, sia pure la scienza del dubbio, cerca le ragioni di quello che già conosce o gli par conoscere, le *ragioni, se non altro, del suo dubitare;* e chi cerca le ragioni, sa d' esserne capace, sa la ragionevolezza propria. Or bene, o signori, chi ha coscienza della propria ragione, non può affermare sul serio che la ragione stessa in *istato naturale* non conosca molte verità *ragionevolmente;* se no, l' uomo non è più uomo, e la ragione non è più ragione. Sicchè concludo, che v' ha relazione tra la scienza prima e lo stato naturale anteriore, ov' ella prende i *fondamenti*.

La storia ci dimostrerà che tal è la dottrina costante de' filosofi; a cui s' oppongono due sètte, od opinioni negative. Alcuni, come il Ferrari, negano la possibilità di salire dalla notizia naturale, popolare o comune allo stato di scienza; e val quanto negare che la *ragione* possa riconoscere la *ragionevolezza* de' suoi giudizi: altri poi, com' alcuni Kanziani, negano la ragionevolezza delle

notizie naturali, e tutto aspettano dalla filosofia che le critica e distrugge; errore non meno manifesto, perchè la critica è riflessiva, e la riflessione non può essere verace, se verace non sia la ragione naturale. Ambedue sono scettici; ma questo è *scetticismo critico*, l'altro è *scetticismo comune*. La vera dottrina pone con gli uni la certezza naturale, e con gli altri la certezza riflessa o critica; pone di più attinenza fra le due certezze. Può anche dirsi: la natura porge il *primo dato* ma *ragionevole*, e la filosofia dee *riconoscere la ragionevolezza del primo dato perch' ella è scienza prima*: or bene, chi non accetta il dato naturale è *scettico*, chi non crede necessario di riconoscerne col ragionamento la ragionevolezza, è *dommatico*.

Dissi, che la natura, su cui si volge la scienza, porge i criteri, i postulati, i principj, i metodi naturali alla scienza stessa. Ma basta dire i criteri, perchè il criterio fa conoscere principj e postulati e metodi e ogni altra verità. Criterio, che mai significa? Quando si cerca un criterio così per l'intendimento e pel giudizio, come per l'opera esterna, si vuol sapere la *relazione certa* tra gli atti esterni od interni e il termine loro; *giacchè saputa la natura di tal relazione, poi ci regoliamo ne' modi d'operare per conseguirlo*. Notate, o signori, non si tratta d'indagare se il criterio v'è: perchè lo scettico mentre ragiona si confessa ragionevole e, se ragionevole, confessa d'avere una regola, un criterio a ragionare. Nemmeno si tratta di far sì che la *prima* notizia del criterio provenga dal ragionamento (il che sarebbe assurdo, non dandosi ragionamento senza criterio), ma si vuol trovare il criterio *nella natura*, quel criterio che più o meno consapevolmente guida i retti giudizi e le rette operazioni naturali. Io diceva, dunque, che il criterio pare a tutti *la notizia della relazione tra l'atto e il suo termine, relazione nota che fa da regola per l'atto stesso*. Perchè mai, o signori, l'esperienza è criterio de' fisici? perchè si sa certo che a conoscere i fatti esterni occorre percepirli col senso, ed osservarli; la *relazione certa* tra i sensi ed i fatti ci serve di regola:

però, il fisico, se vuol sapere la natura d' un fatto, si vale de' sensi; e quando l' ha osservato bene, egli n' è certo. Perchè mai, o signori, l' evidenza ideale serve di criterio al matematico? perchè si sa certo, che per iscoprire tali verità, serve paragonare le quantità astratte, serve, cioè, la relazione tra l' intelletto e l' idea di quantità, senza bisogno d' esperienza. E il navigante che solca il mare, va per cammino certo, dacchè sa la *direzione* propria, cioè l' attinenza fra il termine suo e la nave; ne sa la direzione, perchè conosce il sito di quel termine, cioè la relazione di esso con gli altri punti dello spazio. Potete verificare lo stesso in ogni operazione.

Ecco adunque, o signori, qual è l' andamento naturale del pensiero nella scoperta del criterio, com'attesta l' esperienza. Prima, *riconosciamo* la relazione in genere, cioè la relazione fra la totalità dell' oggetto pensato ed il pensiero; esempio la relazione generica fra la quantità e la mente pel matematico, tra i fenomeni de' corpi e il senso pe' fisici, tra lo spazio e la nave pel navigante. Poi, scoperto con un grado più alto di riflessione *qualche punto determinato*, e' ci serve a giudicare del rimanente per la sua relazione con ogni altro punto; e quanto più tal relazione sia suprema o universale, tanto più il criterio è universale e viceversa. Così, avanti la scienza del navigare, i naviganti sapevan pure in modo naturale i punti principali dello spazio; però la levata e il tramonto del sole e la stella polare, servirono di criterio per giudicare la varia direzione della nave; indi si adoperò l' ago calamitato che ha un indirizzo quasi costante, e si giunse in progresso a dividere precisamente gli spazi della terra secondo i gradi del meridiano. Nella fisica, eziandio, la scoperta d' una legge dà il criterio per giudicare di moltissimi fatti, e per trovare altre leggi; e in matematica, gli assiomi, e giù giù le verità dimostrate servono di criterio per altre dimostrazioni: così, l' esperienza o l' evidenza ideale si determinano sempre più in vari criteri, l' uno in relazione con l' altro, e con le ve-

rità che ne dipendono. Insomma il criterio ha l'ufficio di dire alla mente: *Bisogna prendere questa dirittura per giungere a questo od a quel segno.*

Se dunque il filosofo dee voltarsi con la riflessione *allo stato naturale* del conoscimento, guardi qual sia la relazione in genere che serva di regola o di stradamento a' nostri giudizi. Senz' alcun dubbio, *naturalmente* si giudica vero e certo quel che riesce *chiaro od evidente*. Chi afferma vero e certo quel ch' è oscuro. non lo fa per tendenza naturale, ma per le varie occasioni d' errore, delle quali si parla da' logici. Nel comune linguaggio si dice: *questo è chiaro, questo è evidente, vedo chiara la verità;* oppure: *qui ho sempre del buio, non ci vedo chiaro*, e simili. Ora, e ch'è mai tal chiarezza od evidenza? Lo dicono le frasi mentovate e la coscienza nostra: si vede chiaro col pensiero quel ch' è *presente* in tal modo al pensiero da non lasciar dubbio o incertezza di sorta. Insomma *l' evidenza della verità* è la *relazione manifesta della verità* con la mente; come l'evidenza de' corpi è la loro visibilità in atto, in relazione con la vista. Tal notizia generica della relazione che passa tra la verità e il pensiero, relazione più o meno consapevolmente nota a ciascuno (e lo mostrano i comuni parlari) serve di criterio ad affermare la verità. Indi scoperta con l' esame una verità chiara, ella serve di criterio per altre verità, con cui abbia relazione; e questo pure si fa *naturalmente*. Ma la riflessione *scientifica*, scorgendo la ragionevolezza di tal criterio in genere, si vale di esso per distinguere da' giudizi arbitrari le conoscenze naturali e per passare all' ignoto. Investigando poi l'ordine de' concetti, giunge all' idea suprema d' entità, e vede com' a lei si colleghino l' altre idee e com' ella serve loro di regola co' principj generali che la significano in forma di giudizio. Per ultimo, le idee subordinate servono giù giù di criteri, secondochè han relazione con verità minori; per esempio, l' idea del bene morale fa discernere la giustizia, l' idea di giustizia fa discernere il buon contrat-

to, l'idea di questo fa discernerlo dall' usura. Però (attendete, o signori) l' evidenza si può risguardare in tre aspetti: *Primo* in astratto, come relazione di ogni verità con la mente, o relazione d' intelligibilità, quasi relazione di visibilità e di visione; *Secondo* in complesso, come relazione tra la filosofia e la coscienza naturale dell' uomo, dove la filosofia trova la totalità del suo soggetto; *Terzo* in modo distinto, come relazione tra la filosofia e l'ordine graduato delle verità, le superiori facendo lume all'inferiori.

Ma se il criterio è sempre una relazione, perch' è sempre una direzione, *ogni relazione certa farà da criterio.* Però, se alla cognizione del vero corrispondano gli affetti naturali del vero, gli affetti naturali serviranno anch' essi di criterio; avvertiranno la mente della verità col riposo, e degli errori con la ripugnanza: ad esempio, noi ripugnamo dall' ateismo. Il filosofo s' accorge di questo criterio naturale e lo chiarisce *pensatamente* e lo distingue dalle passioni, o affetti esagerati e artificiali. S' accorge di più che tal criterio è secondario; che dipende cioè dall' evidenza, perchè nasce dalla notizia naturale del vero. I due criteri dell' evidenza e dell' affetto stanno in noi, perchè l' uomo è *ragionevole.*

Ma come l' uomo è ragionevole, è altresì sociale; e com' egli non potrebbe vivere senza società, così fuor d'essa non potrebbe svolgere la sua mente. E in che modo mai la svolge? Con la parola; che non giunge a noi vuota di significato, ma gravida di molte verità; come lo mostra l' esame de' linguaggi. La parola viene da chi è ragionevole come noi; e poichè ogn' intelletto è naturalmente nel vero, *accidentalmente* solo nell' errore, così la parola è secondo la natura un segno di verità; or bene la *ragionevole natura è comune a tutti*, e la *verità è una per tutti*, però i giudizi *certamente comuni* son veri perchè *naturali*, vere le *proposizioni certamente comuni che li manifestano.* La parola de'giudizi comuni ha dunque una *relazione certa* con alcune verità, e ogni relazione di tal sorta è criterio. La comunanza poi, o è fra tutti

gli uomini, il che si chiama *senso comune* o *consenso universale;* o è tra' filosofi per le dottrine meditate. Anche tal comunanza serve di criterio; perchè la riflessione, essendo volontaria, non potrebbe accordarsi nella dottrina, se le menti non venissero collegate dall'*unità* del vero. L'uomo crede naturalmente alle verità di senso comune, e alle dottrine consentite o universali; il filosofo poi s'accorge chiaro qual divario corra tra le verità di senso comune, spettanti al genere umano, e le preoccupazioni volgari che vanno e vengono nè posseggono mai l'universalità; si accorge dove stia l'accordo universale de'sapienti, distinto dal ritorno degli errori; e vede come l'autorità del senso comune, e quella dei dotti sien criteri secondari, perchè dipendono dall'evidenza del vero presente agl'intelletti: così egli trasmuta in forma di scienza i due criteri naturali del *senso comune* e della *tradizione dottrinale.*

Se l'uomo è *ragionevole e sociale*, è altresì *religioso;* e la parola sacra, quando manifesti la relazione col vero, è certamente un criterio di verità. Non occorrono sottili ragionamenti; le antiche tradizioni sacre, conservate anco in parte da'Gentili, il Decalogo ed il Vangelo, tuttociò sentiamo rispondere alla coscienza, com'un'eco di lei, come un suo riverbero esteriore. Però l'uomo che ascolta ciò, e non ha preoccupazioni, ragionevolmente e naturalmente li crede. Non parlo di fede soprannaturale nè di misteri, chè non è il mio soggetto, ma delle verità naturali espresse dalle tradizioni religiose. Perciò, *dirigendo al vero,* sono criterio anch'esse. Il filosofo ne pensa la ragionevolezza; e s'accorge, quanto alla filosofia, che questo è criterio secondario, perchè dipende dall'evidenza ch'è suprema in Dio e che noi riconosciamo per l'evidenza interiore. Evidenza ed affetto (relazione interna dell'uomo col vero), senso comune e tradizione scientifica (relazione esterna col vero per la parola umana), rivelazione sacra (relazione esterna col vero per la parola di Dio); l'evidenza criterio primo, secondari o d'aiuto gli altri quattro, noi li vedremo ri-

conosciuti da ogni filosofo, che riconosca i fondamenti del sapere nella natura.

Ma v' ha qui pure le opinioni negative. Chi pone la sola evidenza come i *razionalisti*, senz' accorgersi, che mancando un aiuto a chi ha la persuasione ferma dell' errore, egli non può tornare nel vero: Chi pone il solo affetto, come i *sentimentali*, senz' accorgersi che l' affetto dipende dalla conoscenza, e che questa occorre a distinguere gli affetti naturali dalla passione: Chi pone il solo senso comune, come il La Mennais senz' accorgersi che il *consenso* suppone la conoscenza nell' individuo umano, e che essa ci fa distinguere dalle preoccupazioni volgari l' *universalità* del comune giudizio, e inoltre, che la scienza benchè non contraddica mai al senso comune, pur ha un grado superiore di riflessione: Chi pone l' autorità sola de' dottori e l' unione de' sistemi loro in un sistema come gli *eclettici*, senz' accorgersi che alla scelta occorre un criterio interiore, e bisogna distinguere la buona tradizione dagli errori, nè i sistemi difettivi danno il criterio per discernerli dal sistema vero (proposizione assurda), ma serve a ciò la pienezza della verità ch' è dentro di noi: Chi pone la sola parola rivelata come i *tradizionali*, senz' accorgersi ch' egli confonde la teologia con la filosofia. I filosofi non difettivi (e la storia lo mostrerà) pongono tutto ciò, ma nell' ordine totale suo, secondo le tre relazioni dell' uomo.

Or voi sapete, o signori, che la filosofia, guidata e aiutata da questi criteri, deve ascendere alle verità universali, ella ch' è scienza dell' ordine universale. Ma per ascendere tant' alto, ha la filosofia una necessaria preparazione o un trattato elementare ch' è lo studio dei fatti interiori; giacchè con la riflessione non trova quelle verità senza raccogliersi nella coscienza. Indi la sentenza di Socrate *conosci te stesso*, e la preghiera di sant' Agostino *noverim me*, *noverim te*, ch' io conosca me, perch' io conosca te, o Dio. Ogni cosa, di fatto, si conosce in relazione con noi, e i modi del concepire la cosa e il concetto di essa formano un tutto interiore.

Per esempio, le sensazioni nostre s' uniscono alle percezioni che abbiamo de' corpi, e vi s' uniscono ancora l' idee di genere e specie, e di tutto si fa un concetto unico. È dunque necessario l' esame dell' uomo interiore, non solo per conoscere l' uomo stesso, ma per distinguere altresì la parte soggettiva e la parte oggettiva delle nostre cognizioni. Inoltre, si dee cominciare dalla riflessione sulla coscienza, perchè ivi troviamo la totalità dell' uomo interiore e delle sue *attinenze* con l' universo e con Dio; totalità che la filosofia esamina e distingue e ricompone. Ma questo ch' io dico e ch' è di buon senso, due sètte negative lo contraddicono. Gli *psicologi esagerati* non vogliono uscire dal fatto interiore; gli *ontologi esagerati* si lanciano di salto alle verità superiori, agli oggetti del pensiero, dispregiando l' esame de' fatti, escludendolo anzi dalla filosofia. La storia vi mostrerà, o signori, che la tradizione perenne de' filosofi ha riconosciuto l' attinenza tra il fatto interiore o soggettivo e l' oggetto; e però dall' esame interno è ascesa poi alla contemplazione dell' entità che se ne discerne. Quindi la filosofia elementare, esaminando l' uomo, mostra la distinzione e l' accordo tra le facoltà dell' anima, distingue e accorda l' anima e il corpo, distingue e accorda l' uomo e la società umana, l' uomo e la natura, l' uomo, la natura e Dio, e con Dio le verità universali che sussistono in lui essenzialmente.

Dissi che la filosofia è scienza dell' ordine universale. Ogni ordine consiste in una moltiplice varietà che dipende da un' unità, la qual è centro di tutte le relazioni o dell' unione; se no, non si dà ordine, ma cose scollegate: *l' ordine è unione per l' unità*. La filosofia, dunque, ascesa per l' esame dell' uomo alle verità universali, vi trova l' *unità ideale*, centro di tutte le relazioni fra tutte l' idee. L' unità ideale sta nell' idea d' entità; perchè, lasciata da parte l' origine di tal idea, nessuno può negarne il primato logico; nulla si può pensare se non com' entità. Quest' idea rifulge nella triplice unità del vero, del bello e del buono: ell' è unica

in sè, triplice nelle relazioni: vero, perchè l'entità si conosce; bello, in quanto s'ammira la perfezione del conosciuto; buono, in quanto la perfezione conosciuta e ammirata s'appetisce o com'utile a noi, o come buona in sè stessa. La filosofia scopre ancora che gli universali hanno due ordini di concetti, l'assoluto o l'infinito e il relativo o il finito, ciò ch'è vero, bello e buono da sè, in sè e per sè, e ciò ch'è vero, bello e buono per partecipazione del primo; e che l'attinenza tra il relativo e l'assoluto è di causalità suprema o di creazione. La filosofia scopre tal cosa nella ragione nostra, perchè noi concepiamo la possibilità dell'esistenza, o che qualcosa non esistente possa cominciare ad essere (il che non si nega dall'Hegel stesso); ora, la possibilità inchiude il concetto di relazione tra ciò che può esistere e la *potenza* di farlo esistere; *potenza* ch'è la causa. Lo studio delle quali verità si dice Metafisica superiore che non ispiega le *tali* e *tali* cose vere, le *tali* e *tali* cose belle, le *tali* e *tali* cose buone, ma il vero in sè, il bello in sè, il buono in sè, verità ch'è bellezza e bontà e che si riconosce in ogni cosa, a quel modo che il geometra non risguarda i corpi figurati, ma la figura.

Rispetto agli universali, soggetto della metafisica superiore, v'ha opinioni negative che ricevono diversi nomi secondo i tempi: ma io le chiamerò come le chiamava la Scuola. Chi confonde l'universalità dell'idee con la realtà, e unifica tutte le cose; ad esempio, unica è l'idea di sostanza, dunque identica ogni sostanza: questi si chiamano i *reali*. Chi, distinguendo il concetto dalle realtà, nega per altro la sussistenza degli universali o idee eterne in Dio, e che l'universalità ideale abbia fondamento di somiglianza nelle cose: questi si chiamano *concettuali*. Chi nega inoltre ogni universale tanto in Dio, quanto ne'nostri concetti e nella somiglianza di natura, ma vuole che gli universali non sieno altro che nomi o segni: e costoro furon detti *nominali*. La storia della filosofia, narrando tali opinioni, additerà le vere dottrine che pongono gli universali in Dio o *ante rem* (come di-

cevano gli antichi); gli universali nella mente umana che apprende le cose o *post rem;* e gli universali nelle cose, *in re,* non come unità reale, ma come somiglianza reale di natura.

Se la metafisica superiore porge l' unità ideale ove s' incentra l' *unione* dell' idee, porge altresì l' unità reale, ove s' incentra l' *unione* delle cose: questa unità è Dio. Anzi, badate, o signori, nell' unità reale di Dio *sussiste* anco l' unità ideale; talchè Dio è la suprema unità com' ente infinito: Egli è *causa* prima o universale di tutti gli enti; ed è tale, perchè *intelligibilità* o *verità e ragione* prima; ed essendo causa e ragione, dà legge ad ogni cosa, non per arbitrio ma secondo l' essenziale verità, e però è *prima legge;* talchè Dio signoreggia con l' unità sua le teoriche d' ogni essere, d' ogni conoscere e d' ogni operare. Così la scienza, ch' è ordine e riconoscimento d' ordine, nè può stare perciò senz' unità che formi l' unione o l' ordinamento, ha l' *unità sua ultima nel concetto di Dio,* e vede da lui partirsi l' ordine che abbraccia l' uomo e l' universo.

Ma queste dottrine di buon senso trovano impedimenti nelle opinioni negative. V' ha i *panteisti,* pe' quali tutto è Dio; v' ha gli *atei* che negano Dio, e ammettono il mondo; v' ha i *dualisti* che separano il mondo da Dio. La storia della filosofia, ricordando tali errori, narrerà insieme la vera dottrina, che non nega nè Dio nè il mondo, nè li pone divisi, ma distinti per essenza e congiunti fra loro da libera e sostanziale causalità.

La filosofia, dalle sommità degli universali e di Dio che li contiene, scende alla Metafisica inferiore, o allo studio del mondo: esamina in esso l' ordine delle cose e i loro gradi moltiplici e vari di perfezione, ove si riflette l' ordine della divina mente; perchè, le cose inferiori servono alle superiori, e le superiori governano in guise diverse le inferiori; e le cose non intelligenti servono all' intelligenze, che pur esse di gradi moltiplici e vari, son suddite o reggitrici; e le più alte raccolgono in sè, a lor modo, i pregi delle men alte; sicchè tutto,

da' corpi all' anime, da queste agli spiriti misti, da essi all' intelligenze pure, è una piramide verso l' unità, è un partecipare sempre più all' entità, cioè alla verità alla bellezza al bene e però all' efficienza causativa, un partecipare via via maggiore alla somiglianza di Dio. Ma qui pure ci contrastano molte opinioni negative. Noterò i *materialisti*, che solo ammettono i corpi; e gli *spiritualisti* che solo ammettono l' idee e gli spiriti; e i *dualisti* che dividono corpi e spiriti, negandone ogni attinenza; dovecchè la filosofia pone i corpi co' primi, l' idee e gli spiriti co' secondi, la distinzione loro co' terzi, e v' aggiugne l' attinenza, qual c' è mostrata dall' osservazione e dalla sua razionale possibilità.

Poi, la metafisica inferiore determinando più particolarmente la notizia dell' uomo (già esaminato nella filosofia elementare con l'esperienza) lo esamina ora con la luce delle dottrine già spiegate circa gli universali e circa Dio e il mondo; talchè si trovi, quant' è possibile, le più intime ragioni così della individualità umana, come del suo conoscere ed operare, e della natura sua sociabile e religiosa. Pur qui v'ha molte opinioni negative. Noterò, quant' all' *essere* umano che taluno dà tutto al corpo, o tutto all' anima, e sono i materialisti o gli spiritualisti già mentovati; quant' al *conoscere* umano chi lascia il senso e toglie l' intelletto come i *sensisti*, o viceversa come gl' *idealisti*, e chi afferma che intendiamo le cose in modo assoluto, come gli *oggettivi* esagerati, chi solo le apparenze loro come i *soggettivi* esagerati; quant' all' *operare* umano, chi gli nega la dipendenza da leggi naturali e positive, come gli *autonomi* o *indipendenti* chi la libertà come i *fatalisti*, chi l' individualità come i *socialisti* e *comunisti*, chi la socialità come i *misantropi* o *solitari*, chi ogni religiosità come gli *atei*, chi ogni fine naturale com' i *mistici* eccessivi.

La storia della filosofia, o signori, non tralasciando il racconto di tali opinioni, ricorda principalmente la vera dottrina che non nega il corpo per l' anima, nè questa per quello, nè l' unione loro sostanziale, nè il

senso per l'intelletto o viceversa, nè la reciproca loro necessità; ammette l'intendimento delle cose, ma d'accordo con le leggi della natura umana, riconosce la sudditanza della volontà, ma d'accordo con la libertà, l'individualità dell'uomo, ma d'accordo con la socialità, il fine non passeggero, ma d'accordo col tempo.

E perchè tali accordi, o signori? Pel vivo concetto delle relazioni che, *naturali* come sono, van meditate e non alterate, chi voglia intendere a pieno la natura. Per esempio, il soggettivista pone i modi del pensiero; e va bene. L'oggettivista pone l'oggetto del pensiero; e va bene altresì. Ma che perciò? Forse il modo del pensiero áltera l'oggetto, perchè l'identifichi col soggetto? O forse l'oggetto si conosce da sè, indipendentemente da ogni modo del pensiero? No; la relazione tra pensiero e pensato sta ne'due termini, e però è un'armonia d'oggettivo e di soggettivo; e la mente, che vi ripensa, scorge la parte dell'uno e dell'altro; scorge, per esempio, la semplicità del concetto di corpo e la materialità di questo, le sensazioni nell'anima e le percezioni dell'esteso. Com'accad'egli ciò? La relazione v'è, e se la nego, bisogna ch'io neghi 'l pensiero; e poichè la relazione sta tra due, così la cognizione mi dà i due termini e la loro armonia. Indi accade, che *qualunque* fatto interno, se io lo consideri nelle sue relazioni, mi riconduce per tutta la scienza. Prendete ad osservare (per esempio) l'affetto naturale, consideratelo nelle sue relazioni col vero, e ritroverete in esse la natura e Dio. Quest'armonia del pensiero non ha nulla di singolarità; ell'è armonia particolare dell'armonia universale. Nè áltera punto la notizia delle cose; no, perchè l'armonia o l'ordine delle relazioni, è *vera natura* di noi e dell'universo; altrimenti, si direbbe ch'unione di note in una musica, non è musica vera.

Poichè la filosofia è scienza dell'ordine universale, come dà le ragioni dell'ordine speculativo, così dell'ordine operativo; mostra cioè come le relazioni supreme del vero, del bello e del buono con la mente e con la volontà sieno leggi, per cui l'uomo, che naturalmente

partecipa della verità della bellezza e del bene, viene indirizzato a parteciparvi con libera volontà. La filosofia, come fa vedere l'universalità del vero, del bello e del buono, assolutamente in Dio, partecipatamente nell'universo e nell'uomo, così fa vedere per quali relazioni o leggi si conducano al vero al bello ed al buono le libere e create intelligenze. E qui si chiude il circolo degli enti e della filosofia. Indi nasce l'arte umana che imita l'arte di Dio, e che mostra l'attinenze degli atti umani a' lor fini. La sostanza d'ogni *teorica* dell'arte si è, che l'arte *insegni l'ordine delle relazioni*. Talchè la filosofia, mostrando le leggi per conseguire il vero, che cosa fa? insegna l'accordo tra la cognizione naturale e la riflessa. Che fa mostrando le leggi per conseguire il bello? insegna l'accordo tra verità e bellezza, e tra bellezza ideale e realtà. Mostrando le leggi per conseguire il buono? bada sempre all'accordo tra verità e bene, e tra l'onesto, l'utile ed il giocondo. Non così fanno l'opinioni negative. Quanto alla verità, ci ammette il *dommatico* uno stato che antecede la scienza, ma stato di fede cieca, quasichè la riflessione non possa muovere dall'evidenza; l'*inquisitivo* crede che sia tutto da ricercare, nè ammette nulla di ragionevole avanti la riflessione scientifica: Quant'al bello, l'*idealista* pone la bellezza in idee campate per aria, non riscontrate nella realtà e cade nell'artificioso o nel manierato; il *naturalista* pone la bellezza nel solo reale, e però toglie l'invenzione e imita i difetti che sono privazione di verità: Quant'al bene, chi lo pone soltanto nel piacere, come gli *epicurei*, chi nell'utile solo, come gli *utilitarj*, chi nella virtù sola, come gli *stoici* ed i *quietisti*.

Dalla scienza del bene derivano tutte le scienze, che risguardano gli atti dell'uomo, *personali od umani*; per esempio la filologia, la giurisprudenza e l'economia sociale, tutte le scienze insomma che si chiamano morali. E qui pure vi potrei mostrare la compiutezza del filosofo, e la negatività del sofista, per esempio se quegli ammette l'accordo tra l'autorità e la libertà, il sofista

invece o, come l'Hobbes, nega la libertà e stabilisce la tirannia, o, come il Proudhon, nega l'autorità e stabilisce la licenza; ma poichè l'argomento mi menerebbe troppo in lungo e non utilmente, do termine a questa lezione.

Considerate dunque, o signori, qual è la comprensione della filosofia e però della sua storia. Le parti di quella si riducono alle seguenti: *filosofia elementare* che riconosce i criteri naturali e li trasforma in iscientifici, e fa l'esame dell'uomo interiore per salire agli universali; vien poi la ontologia (chiamata con vari nomi, o protologia, o dialettica, o logica maggiore), che dà la teorica dell'essere nel trino aspetto di verità, bellezza e bontà; a cui tien dietro la *teologia naturale*, perchè Dio è l'unità reale, in cui s'accentra l'ordine universo d'ogn'idea e d'ogni cosa, di tutto ciò ch'è vero, bello e buono; e segue però la *cosmologia* e l'*antropologia*, giacchè quell'ordine si riscontra nell'universo e nell'uomo; infine la *logica*, l'*estetica* (com'oggi si chiama) e la *morale*, mostran le leggi per metter in atto liberamente la verità, la bellezza ed il bene; talchè ogni scienza degli *atti umani* possa trovare nella morale i suoi prossimi principj e nelle altre parti della filosofia i suoi principj primi o remoti. Tutte le scienze che si riferiscono agli atti umani non più in generale, ma in concreto come le lingue, le leggi, la storia e va' discorrendo, sono filosofia *applicata* che dipende dalla *pura*. La partizione della filosofia può farsi sott'aspetto vario; il che non toglie la verità della predetta. La storia dee pertanto raccontarvi, o signori, quel che i filosofi han pensato di vero nelle accennate parti della filosofia, e quel che di falso vi han pensato i sofisti. Rallegriamoci; tra le passioni e le falsità d'ogni secolo udremo sempre uua parola di verità.

Poichè la storia della filosofia deve narrare altresì (come accennai altrove) le relazioni di essa con le religioni, con la civiltà e con le biografie, questo darà il soggetto alla ventura lezione.

LEZIONE TERZA.

SEGUE: CONFINI DELLA STORIA QUANTO ALLA COMPRENSIONE DELLA FILOSOFIA.

Sommario. — Nella comprensione della nostra storia entrano l'attinenze con le *religioni*, con la *civiltà* e con le *biografie*. — Per chi crede alla Rivelazione, il Cristianesimo non entra *direttamente* nella storia della Filosofia; e nemmeno per molti razionalisti odierni. — Il Testamento vecchio e il nuovo han qualità dommatica, nè traggon origine dalla Filosofia. — Ma l'altre religioni possono elle considerarsi come filosofiche? Le sacerdotali sì, le popolari no. Qualità dell'une e dell'altre. — Pure ogni religione ha varie attinenze d'aiuto o d'impedimento con la Filosofia. — Non vanno esclusi dalla dignità di filosofi coloro che mostrano l'accordo della Filosofia e del Cristianesimo, perchè tale accordo è tesi filosofica, com'è pel razionalista il disaccordo. — L'accordo non offende la libertà del pensiero nè toglie alla Filosofia l'essere *proprio*. — Gentili e razionalisti, volendo o no, badano sempre alle tradizioni sacre. — La civiltà è la totalità delle condizioni per cui l'uomo si perfeziona sempre più nel consorzio. — Condizioni *morali*: relazioni di causa o d'effetto, d'aiuto e d'impedimento tra la Filosofia, i costumi, le cognizioni popolari e l'altre scienze. — Poi, tra l'arti del bello e la Filosofia, segnatamente nella buona prosa; chè ogni arte del bello è spontanea e meditata insiemo, e la prosa bella vuol pensiero *esercitato* e che possegga sè stesso. — Condizioni *materiali*; la scienza loro non regge se non conosciamo la natura interiore; poi, tra lo stato delle ricchezze e la Filosofia v'ha reciproco influsso. — Condizioni *politiche*; la loro scienza deriva dall'esame degli *atti umani*; e scienza dell'uomo e qualità de' reggimenti s'aiutano o s'impacciano a vicenda. — Le Biografie fanno vedere come dal *tale* o *tal* uomo venisse naturalmente il tale o tal altro sistema.

Ora è da vedere, anzi tutto, se e come le religioni entrino nella storia della filosofia. Il quesito muta di molto da chi crede la Rivelazione, a chi non la crede. Chi la crede non può ammettere che la religione rivelata entri direttamente nella nostra storia; perchè la filosofia procede dalla ragione per modo immediato, e la religione procede dall'autorità divina; l'una è opera dell'uomo, quest'altra è opera di Dio. Le dottrine teologiche altresì non cadono per sè nel nostro racconto, quantunque abbiano a soggetto l'ordine universale come la filosofia; poichè non vengono dimostrate con principj razionali, bensì con l'autorità. Pur si domanda: pe' credenti una è la religione rivelata, una è la religione vera (giacchè una è la divina e ogni altra si risguarda

com'umana): ora, queste religioni umane fann' elle parte immediata del nostro racconto?

Chi poi non crede nessuna rivelazione, le religioni tutte ha per umane; e quindi s'allarga il quesito, e si domanda, se tutte le religioni essendo umane appartengano alla storia della filosofia. Sciolto questo ch'è più universale, sciogliesi anche l'altro.

Tutti van d'accordo che il cristianesimo non vuol considerarsi com'un sistema filosofico. Parrebbe a prima giunta che i razionalisti, affermanti opera d'uomo la Fede cristiana, la mettessero tra le scoperte della filosofia. Ma il fatto non va così; i razionalisti, pongono, come noi, fuori della filosofia il cristianesimo. Per qual cagione, o signori? Perch'essi non vi scorgono qualità speculativa. E noi pure non ve la scorgiamo, giacchè il cristianesimo è continuazione e perfezionamento della religione di Mosè e de' patriarchi: così l'evangelo insegnò, e così mostra l'indagine de'due testamenti. Il testamento vecchio ha la sostanza sua nel decalogo riconfermato da' vangeli; è un'intera predizione di chi riunirà i Gentili nella verità d'Israello, predizione verificata di mano in mano dal cristianesimo. Co'razionalisti non disputerò sul vocabolo *profezia;* ma predizione v'ha certo, e rende il cristianesimo una conseguenza del Genesi. Ora, i due testamenti non ci palesano niente che sappia d'esame filosofico, e la qualità loro è tutta dommatica; dov'anzi ne' Vedi, per esempio, all'entusiasmo degl'inni si frammischiano ragionamenti. Non si può inoltre supporre che la Bibbia prendesse tono di domma dopo indagini meditate, come i codici moderni provengono da' giurisperiti; perchè, primo, ne' tempi antichissimi non si faceva tal distinzione, ch'è opera di tempi maturi, e l'antiche leggi se nate da meditazione scientifica la danno a vedere, come il codice di Manù, e le leggi di Caronda, e gli stessi frammenti del Digesto e del Codice; in secondo luogo, tra' popoli antichi l'ebreo è, senza contraddizione, il più lontano per gl'istituti e per le sventure sue dall'abito di filosofare, e solamente vi apparvero sètte filosofiche quan-

do gli Ebrei, emigrando, si mescolarono a' Greci ed agli Orientali. Nel vangelo è lo stesso fare dommatico, e nulla in que' racconti e neppure negli Atti apostolici, mostra che la dottrina di Cristo sorgesse da scuole di filosofia; ma sempre v' ha o un richiamo a profezie antiche, di cui l' evangelo si dice adempimento, o un richiamo al decalogo che si conferma: l' autorità, dunque, vi campeggia da un punto all' altro anzichè il ragionamento d' un sistema. I Farisei, amanti della tradizione positiva, non s' oppongono mai a Gesù per argomenti di filosofia, ma per interpretazioni materiali della legge. A' Sadducei che contro l' immortalità dell' uomo e la risurrezione portavano argomenti forse imparati da sètte straniere, Gesù risponde co' testi della Bibbia, anzichè con prove razionali. Gli Erodiani, poi, contrastavano a Gesù per fine politico, di cui si valevano a lor pro i Farisei; e neppur qui v' ha nulla di filosofico. Da taluno già si stimò il cristianesimo perfezione naturale della filosofia pagana; ma ciò non regge, sì per la detta natura degli evangeli, sì per la *sostanziale* diversità che corre tra' sistemi gentileschi e il domma di creazione (com' altrove chiarirò), e che impedisce crederlo svolgimento di quelli e continuazione, non dandosi essa tra due contrari. Or bene oggi si riconosce da' più fra' razionalisti tal contrarietà, e però s' abbandona quell' ipotesi: ma se n' è fatta un' altra, distinguendo tra intúito razionale e ragionamento; di che a suo tempo parlerò. Comunque, oggi si va d' accordo che la natura dommatica de' due testamenti toglie la possibilità di considerarli come prodotto di *riflessione scientifica;* e questo, per ora, ci serve. E quindi, vann' anco escluse dal novero de' sistemi le mutazioni od eresie, se in loro la parte dommatica prevale.

Quant' all' altre religioni, si distinguono manifestamente le popolari dalle sacerdotali. Le popolari son *fantastiche e sparpagliate*, non mostrano in sè collegamento d' idee: conservano bensì grandi verità per efficacia di tradizioni e per lume di natura, ma vi predomina l' immaginazione sregolata come nel poli-

teismo de' Greci e de' Romani. A queste religioni fantastiche chi mai potrà paragonare le altre, i cui documenti palesino un certo sistema od un collegamento d'idee meditato? Qui v' ha origine di riflessione, e però qualità filosofica. Specie nell'Asia, la religione popolare, a tutti comunicata, si distinse dalla sacerdotale o segreta, l'insegnamento *essoterico* dall'*acroamatico;* ed è certo altresì che i Vedi e il Codice di Manù e lo Zendavesta fan vedere un qualche ragionamento, un *sistema* di panteismo. Talchè quelle religioni, dovendosi stimare un *modo meditato* di considerare la natura di Dio e dell'universo, entrano nella storia de' sistemi. Si noti per altro che tre parti diverse s'uniscono in essi; tradizioni sacre ed antiche, a cui, per esempio, ricorrono sempre gl'inni vedici; le fantasie popolari, come ne' Vedi le molte divinità; e la riflessione filosofica de' sacerdoti o de' maggiorenti, come ne' Vedi stessi l' idee metafisiche de' Rischi e de' Commentatori.

Ma qualunque religione, anco non filosofica, deve considerarsi dalla nostra storia, non direttamente, sì nelle relazioni sue con la filosofia, relazioni di causa e d'effetto, d'aiuto e d'impedimento. Il che s'intende assai bene: ogni religione porgendo idea di Dio e dell' uomo più o meno sincera, viene ad incontrarsi nella filosofia che medita per appunto tali materie. Sicchè la religione, precedendo alla filosofia, le dà impulso a generarsi, incita la riflessione a meditare quel che l' autorità porge a credere. Le credenze poi son più o meno conformi alla ragione, più o men pure; sicchè più o meno ancora l' educazione religiosa fa disposti gli animi a ripensare con verità e Dio e l'uomo. Il Ritter osserva che il Paganesimo impedì la purità del filosofare, e che il Cristianesimo l'aiutò. Si legga, non foss'altro l'*Eutifrone,* dove Platone si sforza di strigare da brutte favole il concetto di legge morale e di santità: mentrechè nel decalogo noi riceviamo di Dio un' alta notizia, che la scienza può meditare, non rendere più sublime. La filosofia, viceversa, può causare non dico la religione, ma

la scienza di lei, dandole stromento logico, forma di ragionamento e prove naturali; può causare nelle classi maggiori un più vivo sentimento di lei, e da esse tolgono esempio le classi minori: di che la storia non dovrà tacere. Nè tacerà che se una filosofia conforme a Religione, le dà soccorso, da una filosofia disforme le vengono scosse non lievi, esempio l'Enciclopedia francese.

Or qui cade una questione. Nel Cristianesimo v'ha una parte razionale che insegna l'unità di Dio e la suprema causalità; non può dunque farsi a meno che la Filosofia, trattando i medesimi concetti razionali del Cristianesimo, gli si mostri amica o nemica: l'indifferenza si può fingere, nel fatto è impossibile. Coloro dunque che vorrebbero escluse dalla Filosofia queste attinenze, e dal grado di filosofo chi le osserva, voglion da noi quel ch'essi non fanno; nol fanno, perchè nol possono fare; no, perchè contro natura. Dico che non lo fanno, giacchè i lor libri e discorsi da un capo all'altro son pieni d'opposizione al Cristianesimo: dico, che nol possono fare, perchè chi non è pro, è contro. Ora, se in Filosofia voglion concessa tale opposizione, che ragionevolezza e che giustizia è mai questa, spacciare non competente la difesa? Il Cristianesimo dà o non dà concetti veri di Dio e della personalità umana? Per una parte e per l'altra si esamina l'accordo o il disaccordo con la ragione; per una parte e per l'altra è adunque tesi di Filosofia; e chi non vuol escludere l'esame pel no, nè dev'escludere l'esame pel sì.

Talchè spregiare que' filosofi, che, come i Padri e i Dottori, cercarono l'armonia della Scienza con la Religione, non è da storico degno. S'esamini chi muove da principj razionali, e procede con argomenti e metodi razionali, anzichè per autorità; dato ciò, la concordia dell'autorità col ragionamento, purchè quella non primeggi nè soppianti il raziocinio, non esclude qualità di filosofo, anzi la conferma; la conferma, perchè l'inclinare a tal concordia è naturale, e perchè la Filosofia è scienza di relazioni universali.

S' afferma che la Filosofia prescinde da religioni positive, avendo che fare soltanto con la ragione. Accettiamo, o signori, tal sentenza, ma *ne' termini di ragione*. Che la Filosofia debba recare argomenti d' evidenza, *indipendentemente da ogni autorità*, ciò è verissimo, nè il *confermarli* per via d'autorità dee volare com'argomento *intimo*, ma la forza di prove razionali stia da sè: chi altrimenti fa, non si conti tra' filosofi, nè la storia loro lo accetti. Ma che, posto il rigore de'ragionamenti, voglia escludersi l'attinenze con la Religione, ciò è falso in tutti i modi.

Badatemi di grazia, o signori: chi può mai offendersi di quelle attinenze? o chi sente impedita la libertà del proprio pensiero? Forse chi non crede a nulla? Ma egli badi alle ragioni, e quanto alle *conferme* dall' autorità sacra, o non ci badi o le prenda com' argomento *naturale*, egli che chiama *naturale* il Cristianesimo. Forse l' Ebreo? Ma la sostanza è già nel decalogo; nè sulle verità razionali della Scrittura Ebrei e Cristiani differiscono. Forse il Cristiano di qualunque confessione? Ma tutti ammettono i Vangeli. Forse i Turchi o gl' Indiani o gli altri Gentili? Ma se il Vangelo (e si concede) *razionalmente* supera ogni religione, la Filosofia mostri a chiunque il meglio; poi, è noto che civiltà e *vivente filosofia* non vann' oltre i confini della Cristianità; infine, quando le ragioni si sostengono col proprio valore, dalle ragioni può (*chi voglia*) passare alla credenza. Non è dunque amore alla libertà, ma odio alla credenza, questo escludere ogni relazione tra Filosofia e Fede; odio che, come ogni odio, è ingiusto; ingiusto alla libertà di chi crede. Chiamar ciò servilità quand' anco si proceda per via di ragione, scopre la mente passionata degli accusatori. Nè si può mantenere l' accordo, senza parlarne: un fare coperto non avrebbe nulla di nobile e di vigoroso; il vigore de' sentimenti non può rimpiattarsi.

Se dalla nostra storia si vuol cacciare chi ama le tradizioni sacre, non basta metter fuori sant' Agostino o san Tommaso; andiamo più là, a' maggiori filosofi del-

l'èra pagana. Chi non sa che Platone le ricercò amorosamente? E' dice nel *Filebo* che gli antichi conoscevano meglio la verità, perchè più prossimi agli dii; e Cicerone lo ripetè (*Tusc. I*, 12). Anzi, bandiremo non meno gli stessi razionalisti che, lo dicano o no, tentan sempre d'accomodare l'opinioni loro a' dommi del Cristianesimo interpretati a lor modo, come il La Mennais nel *Saggio* d'una Filosofia, e le Trinità Egheliane, e in antico le Trinità Alessandrine. Ora, se ciò è permesso a loro, di grazia, come non sarà egli concesso a' Padri e a' Dottori, al Leibnitz ed al Reid, al Vico ed al Rosmini, di riconoscere nel Vangelo e nel decalogo la più alta idea di Dio e dell'umana moralità? Ma basti di ciò; e concludo che il Cristianesimo non entra *per sè* nella storia nostra; v'entrano bensì *le sue attinenze*, e que' filosofi che le hanno in amore. E passiamo all'attinenze con la civiltà.

Ell'è, come sapete, o signori, *la totalità delle condizioni per cui l'uomo si perfeziona sempre più nel consorzio.* Sapete ancora, che queste condizioni si riducono a tre classi, *morali, materiali* e *politiche.* Come nell'uomo primeggiano mente e volontà, così nella civiltà primeggiano le condizioni morali, cioè la notizia del vero e la virtù. E qui pure troviamo, non il soggetto della Storia nostra, ma relazioni di causa e d'effetto, d'aiuto e d'impedimento. La notizia del vero può, di fatto, considerarsi o nel popolo o nella scienza.

Quale il soggetto della Filosofia? La notizia di Dio e dell'umana personalità; notizia che costituisce pure il senso comune e i significati più alti e universali d'ogni linguaggio. Quanto più dunque la civiltà non mescola errori a quelle notizie, tanto più è manifesto alla Filosofia il proprio e vero soggetto. Inoltre, quanto più la civiltà è sincera, tanto più dà impulso a meditare le cose ch'eccedono i sensi. Conferma la storia d'ogni tempo, che la Filosofia non sorse mai nella barbarie. Quanto più corrotta è la notizia popolare del vero, tanto più la Filosofia riceve guasto, chè il Filosofo reca già con sè gli

abiti primi quand' ei si mette alla Scienza; e se la civiltà viene affogata nel senso, la Filosofia cade in dispregio, parendo vanità meditare Dio e l'anima; esempio il *Gorgia* nelle parole di Callicle (*Plat.*), e molti esempi ci dà il tempo nostro. La Filosofia (viceversa) per mezzo delle classi maggiori o conserva nel popolo la notizia del vero o la corrompe; e si vede più ch' altro nell'efficacia buona o cattiva delle scuole popolari. E poichè virtù séguita conoscimento, e conoscimento séguita virtù, la bontà o la corruzione del popolo dà filosofia conforme, e la bontà o la corruzione del filosofare si risente ne' costumi; è un complesso di cause e d' effetti; come in una moltitudine fitta chi sta nel mezzo dà una spinta e la propagano i secondi a' terzi fin agli ultimi, e la spinta dell' ultimo la sente il primo. Tal reciprocazione universale, più che in altre scienze, s' avvera nella Filosofia, perchè il soggetto di questa s' immedesima con le verità di senso comune e della naturale coscienza.

Dissi che la notizia del vero può considerarsi nel popolo e nella scienza. Or bene, se passano relazioni tra conoscimento popolare e Filosofia, passano ancora tra la Filosofia *pura* e *l' applicata*, nonmenochè tra Filosofia ed ogni disciplina. Ogni scienza che si riferisce agli atti umani positivi, e ch'è perciò Filosofia *applicata*, riceve indirizzo dalla *pura* ch' esplica il concetto della personalità umana e delle sue leggi. Chi non sa, per esempio, che la Filologia acquistò splendore poichè alle lingue s' applicò la scienza dell' idee e degli affetti? Le leggi del pensiero spiegano le leggi della parola. Per la giurisprudenza, chi non sa che la legislazione romana tanto più si perfezionò quanto più i Giureconsulti meditarono il naturale diritto, ch' è parte della morale, in cui si tratta i doveri, i diritti e la felicità dell' uomo? Alla lor volta, le scienze filosofiche applicate promovono gli studi della filosofia pura, giacchè de' fatti esteriori umani si cerca la sorgente interiore. Rovesciato il discorso, ne viene conclusioni contrarie; rozza la Filosofia, o impura, le Scienze filosofiche applicate o non hanno cominciamento

o si guastano; la lor mancanza poi o la corruzione toglie impulsi alla Filosofia. Esempio la Germania; vi prosperano mirabilmente Filosofia, Giurisprudenza e Studi storici, chè il pensiero pigliò moto dalla Filosofia e vi riconduceva; pur si sente l'influsso de' panteisti propagato ad ogni speculazione. Le Matematiche ancora e la Fisica per camminare a modo han da sapere la via, sapere il perchè de' metodi loro, possedere il proprio pensiero, guardarselo in faccia; però la Fisica cominciò da questioni sul metodo, ch' è argomento di filosofia; e se il metodo della Scuola soverchiamente deduttivo inceppò l' osservazione naturale, il metodo induttivo la sollevò. Viceversa, le scienze fisiche con l' osservazione esterna favoriscono l' interna, promovendo l' amore de' fatti e allontanando le vane astrattezze; ma se i fatti si guardano sparpagliati, senza studiarne le leggi, e quando l'osservazione esterna soggioghi l' interna, nè si badi più al *pensiero*, la Fisica dà giù e la Filosofia si spregia, e spregiata, non fiorisce, com' oggi vediamo.

Queste relazioni appariscono ancora tra la Filosofia e l' arti del bello, segnatamente in letteratura. Nell' origini antiche l' arti del bello non ebbero eccitamento da un' *adulta* Filosofia che *ripensa il pensiero come tale;* bensì dalla contemplazione di Dio e dell' universo, o dalla sapienza teologica. Nell'Oriente, in Italia ed in Grecia, l'antichissime arti ebbero del sacerdotale. La sola Fede non muove all' arti, ma la Fede *meditata;* la Fede che rappresenta sè co' simboli del tempio indiano, della piramide egizia, de' sepolcri e vasi etruschi, della Diana mammelluta di Grecia; o rappresenta sè con gl' inni de' Vedi e co' canti d' Esiodo e con le tradizioni omeriche o con gl' inni orfici. L' arte insomma, fin dall' origini, non ebbe mai rozza spontaneità di fantasie, come credono alcuni, ma spontaneità d' estro, educato dalle tradizioni sacre e civili a meditare un concetto ed a *rappresentarlo* in immagini. Basterebbe la qualità di *rappresentative,* per concedere all' arti la qualità di *meditate.* La meditazione credente e amorosa, sveglia l' impeto dell' immaginare.

Quanto più cresce la libera riflessione, tanto più l'arte del bello non si ristringe a' simboli sacri, ma si stende a ciò ch'è umano e naturale; come nell'India, dopo gl'inni più antichi, vengono i sistemi ed i poemi; fra gli Italogreci, dopo la sapienza pitagorica, ecco la tragedia e la lirica e la scultura di Fidia, e il Partenone e i tempj d'Agrigento e di Segesta; e quando poi Socrate rinnovò la scienza, fiorì la bella prosa de' Greci, e più tardi, tra noi, la dolce e pensosa poesia di Virgilio.

L'Alighieri cantò la teologia e la filosofia de' Dottori, scolpita e dipinta nelle cattedrali, ne' tabernacoli, nel palagio del Comune. Al cinquecento ritornando i sistemi gentileschi, accordati spesso quant'era possibile con la Fede, l'Ariosto e più il Tasso e gli artisti d'allora, resero appunto le stesse ricordanze e la stessa mistura. Insomma il pensiero sveglia e regola l'arte; e come vien considerato il vero, così il bello; pura la nozione di quello, pura è l'immagine di questo, e la corruzione dell'uno trae la corruzione dell'altro. Spesso il poeta e l'artista son filosofi, come Virgilio, Orazio, Dante, il Tasso, Leonardo da Vinci; più spesso, benchè non filosofi, l'autorità de' filosofi può sopr'essi o direttamente, o no; nel cinquecento per esempio (vedi le lettere del Caro), gli artisti prendevano spesso e argomento e composizione da' letterati o ne seguivano l'idee. E come no? l'artista, prova come gli altri, e più, l'efficacia del suo tempo; e poichè fine dell'arti è il bello di che ragiona il filosofo, e materia dell'arti è Dio e la natura ma per immagini, come del filosofo per idee, segue che l'autorità delle dottrine e, nata da esse, l'efficacia del pubblico sentimento, tiran dietro senzachè talora s'avverta gli artisti ed i poeti. So d'un grande artista che per certa scrittura sull'idealità dell'arte s'allontanò dal suo primo e bello stile, e indi vi tornò: perchè vi tornò? perchè la filosofia dell'arte non più idoleggiava l'artificiosa idealità com'a' tempi del Winkellman, e rivoleva l'idealità viva o del naturale:

a' quali diversi giudizi obbedì la pubblica opinione che favorevole a lui sul primo, poi gli mancò ed egli si ravvide.

La Filosofia può principalmente sulla prosa bella. Il concetto e l'ordine de' concetti e il moto de' concetti a seconda del sentimento; la parola e l'ordine delle parole e il moto delle parole a seconda di quel concetto e di quell'ordine e di quel moto interiori, con precisione, con ispontaneità viva, ecco il bello stile. E qui bisogna proprio la riflessione e l'abito di essa, perchè chi scrive, ripensa il suo pensiero, e più lo ripensa, secondochè lima il già fatto; e la lima è d'ogni scrittore grande. Ora, il difficile sta nel non alterare con la riflessione la spontaneità del pensiero; giacchè i due atti son contrapposti fra loro; e ci vuol proprio un abito esercitato a distinguere la forma naturale del concetto dall' arbitraria, talchè la mezzana riflessione reca o licenza o pedanteria, la perfetta poi reca naturalezza. Or se ciò va bene in ogni scrittura, più va nelle prose; perchè il poeta è più caldo di fantasia, e la fantasia porge l'immagini sì vive ne' poeti veri, che questi cantano o scrivono impetuosamente, menati più da natura, che da riflessione, benchè da natura già *educata* e *preparata,* e solo e' devono tornare sopra di sè e sull'opere loro, per correggere ripensatamente quel che il pensiero nel suo primo manifestarsi ebbe d'incompiuto o di soverchio; ma il buon prosatore, si vale bensì dell'immaginazione, pur tuttavia più immediatamente si volge all'intelletto, non esclusi novellisti e romanzieri, più evidentemente gli oratori e gli storici d'ogni maniera: talchè se il pensiero non viene *esercitato*, nè s'ha l'abito sicuro del meditare quel che si pensa e *come* si pensa, la prosa non può mai riuscire con garbo. Occorre, insomma, che il prosatore sappia disegnare schietto e semplice il concetto, disegnarlo talquale nell'ordine suo di pensiero e di sentimento, come Raffaello ne' suoi cartoni ti dà con poche linee la *Madonna del Granduca.* Nè si può mai dire abbastanza quanto ci vuo-

le a' grandi scrittori per conseguire tal sicurezza e apparente facilità; quanto ci vuole, io dico, di *meditazione* e di studio. *Pensiero esercitato*, esercitato a ripensare sè stesso, ecco la necessità d'ogni scienza, d'ogni arte del bello, e anche della vita buona. Sì della vita buona; perchè la Filosofia soccorre l'arte meditata e non comuné a tutti di perfezionare sempre più la privata e pubblica educazione. Del resto, che la bella prosa derivi da riflessione avvezza, si vede col fatto; i grandi prosatori di Grecia vennero da Socrate o dalla sua scuola; i grandi prosatori di Francia vennero dalla scuola del Cartesio; i nostri migliori trecentisti anche un po' rozzi com' il Passavanti e il San Concordio, dispongono le parole con precisione scolastica; gli scrittori del cinquecento poi non formarono prosa perfetta, chè mancò a loro, imitatori nel *pensiero*, la spontaneità *dello stile;* spontaneo il Machiavelli (benchè non sempre), ma poco educato.

Viceversa e aiuti e impedimenti vengono alla Filosofia dall' arti del bello; chè la qualità de' monumenti e dei poeti e degli oratori esercita diversamente il pensiero de' filosofi. Ne' Greci lo stesso linguaggio dottrinale si cavò spesso dall' arti del disegno; e, cessato in Grecia il simboleggiare degli Asiatici e ridotta l'arte agli aspetti umani, fu d'incentivo per meditare l'uomo. In contrario l'ammirazioni eccessive della letteratura e dell' arti pagane nocquero non di rado alla filosofia cristiana.

E poichè delle condizioni morali ho detto assai, dirò alcun che delle materiali e delle politiche; con brevità, perchè se l'attinenza è stretta, è pur meno diretta. Le condizioni materiali consistono nelle ricchezze e nella loro più o meno equabile distribuzione. I modi per cui la ricchezza sta in proporzione al bisogno d'un popolo, li può conoscere solo chi sa questo bisogno e le potenze di soddisfarlo. Ciò che l'economista scrive sulla libertà dell' offerte e delle domande, e sull' armonia tra i desiderj e la loro soddisfazione, deriva da un esame de' fatti secondo la natura dell' uomo e delle cose. Quando il

granduca Pietro Leopoldo chiese al Bandini come provvedere alla Maremma, incagliata dagli antichi bandi sul commercio, e che il Bandini rispose: « *datele un respiro di libertà* » (risposta da cui venne l'agiatezza toscana), voi sentite, o signori, nella stessa forma del dire che il buon consigliero pensò l'intime leggi della vita umana, le quali son leggi ancora della vita civile. Finchè la ricchezza, anzichè frutto di liberi e d'operosi, fu o lavoro di schiavi, o rapina di conquistatori, o, come nel medio evo, si rinserrò ne' feudi, libera sola e feconda in pochi comuni d'Italia e d'Alemagna, il filosofo non potè nulla in pro delle condizioni materiali, nè conobbe il meglio; ma poichè si cominciò a più fortemente sentire l'uguaglianza umana, i filosofi han proclamato anche la libertà dell'industria e del commercio, parola che non suonò nel deserto e sempre più trionfa. Ma se la filosofia sconosce i veri bisogni umani ed il fine, allora s'inventa erronei sistemi di pubblica economia, per esempio il comunismo, contro la pubblica prosperità e moralità. Viceversa, lo stato di soverchie opulenze o di miseria, d'ingordigie mercantili o d'inerzia, può dare alla filosofia falso indirizzo, o impedirne i progressi, o farla cadere in dispregio. Se predomina l'animalità, soggiace il sentimento dell'umanità e con esso la filosofia che lo medita.

Circa le condizioni politiche, già dissi come la loro scienza derivi dalla filosofia che illustra il conoscimento de' *fatti umani*. I naturali bisogni generano la società umana e la sospingono avanti; ma il filosofo, meditando que' bisogni e le costumanze nate da loro, riduce le leggi a forma ordinata e le avvicina di più al *Gius equo e buono;* com'accadde in Roma e nelle legislazioni del secolo passato e nel codice Napoleone. Le tradizioni raffigurano sempre un uomo sapiente a primo istitutore di leggi, come Solone e Licurgo fra' Greci, Numa pitagorico e i re Etruschi a Roma, Budda in gran parte dell'Asia, Manù tra gl'Indiani, e tra' Chinesi Confuccio. Inoltre, quanto più, come nelle repubblichette di Grecia

e ne' nostri tempi, il pensiero è libero e pregiato, tanto più gli si conformano i governi. Sicchè la libertà o la licenza, l'autorità civile o la tirannia, dipendono molto da buone o ree dottrine; e, viceversa, queste dipendono molto da quelle: chi considera le sciolte democrazie greche da un lato e i sofisti dall'altro, non si meraviglia più dell'une e degli altri; e chi rammenta gli epicurei di Roma e la tirannide imperiale trova riscontro de' pensieri co' fatti; lo stoicismo stesso fu rimedio al terrore.

La storia della filosofia dovrà pertanto, o signori, far vedere d'età in età come stieno fra loro la filosofia pura e l'applicata e l'altre scienze, e arti del bello, e costumi, e ricchezze, e legislazioni, e modi del governare. In verità, o signori, la filosofia medita i fatti umani, n'è il risultamento e li prepara; anzi li prepara perchè li medita, e li medita perchè ne deriva.

Le biografie (e qui porrò termine) sono alla storia della filosofia, parte necessaria; non già pe' fatti minuti, ma per quelli che più mostrano il naturale d'un uomo, i suoi abiti, la sua educazione, le sue virtù ed i suoi vizi. La varietà delle dottrine, o la contrarietà dell'opinioni, non procede solo da natura d'idee, ma dalle disposizioni dell'animo ancora, cioè dagli affetti. Questi non isforzano la riflessione a giudicare in un modo o in un altro, perch'essa è condotta da libera volontà, e ce l'avverte la coscienza e la storia; la prima, allorchè diciamo a noi stessi, *voglio pensare alla tal cosa;* la seconda che ricorda opinioni contrarie in casi somiglianti e spesso in unico uomo. Ma, appunto perchè volontaria, la riflessione vien disposta dagli affetti; tal piega dell'animo ci fa propendere più da un lato che da un altro, e spesso o la volontà v'aderisce risoluta o, evitando la fatica del resistere, ci abbandoniamo alla facilità del secondare, anzi entro di noi v'ha quasi sempre un misto di condiscendenza e di signoria. Benchè gli affetti spieghino in gran parte l'origine d'ogni scienza, hanno più intima efficacia sulle dottrine o sull'opinioni della filo-

sofia; perchè questa riguarda le umane operazioni e i lor fini, di che nulla vi ha più essenziale all'uomo e più importante: l'accorata disperazione degli scettici n'è il segno più manifesto. Sicchè ne' giudizi che cadono su questi argomenti, la nostra libera riflessione ha impulsi continui per esercitare appassionatamente la sua padronanza. Però lo storico della filosofia, paziente indagatore, dovrà cercare le cagioni pubbliche e private che disponendo certuni a esser tali o tal'altri uomini, li reser tali o tal'altri filosofi; bisognerà scoprire come da tal uomo rampolla il pensamento, quasi pianta da terreno adattato. E come la pianta non prende qualità dal solo terreno, ma da tutto ciò che le sta intorno, così i pensieri s'informano sempre da cause particolari e generali: nel mondo non v'ha nulla di solitario.

In tal modo, allorchè lo storico, o signori, avrà narrato le dottrine e le false opinioni circa l' ordine universale, e l'attinenze loro con la religione, con la civiltà morale, materiale e politica e con la vita de' filosofi, avrà compito l'opera sua.

LEZIONE QUARTA.

QUANTO IMPORTI LA STORIA DELLA FILOSOFIA.

Sommario. — La filosofia, come scienza, fa vedere le dottrine e l'opinioni per modo speculativo; la Storia della Filosofia fa vedere le cagioni *vive* ond'esse vennero. — La Storia chiarisce l'attinenze fra le speculazioni filosofiche e la vita reale dell'uomo; giacchè la riflessione si muove non solo per leggi intellettuali, ma per indirizzo ancora di volontà. — Se ne reca varj esempi. — Nel filosofare, che risguarda i più vivi affetti dell'uomo, ci rechiamo la nostra natura, e però l'efficacia degli affetti stessi e delle passioni — I comuni dettati confermano queste osservazioni sulla libera riflessione, e le conferma ogn' insegnamento religioso in qualunque luogo e tempo. — La Storia, dunque, addita la *moralità* delle dottrine e delle opinioni, considerate come *fatti umani*: varj esempi di ciò. — Importa, quindi, sapere quel che s'è pensato da' tempi antichissimi fin a noi su materie che risguardano l'uomo sì strettamente. — La Storia della Filosofia compie ogni altra storia e n'è compiuta; porge alla Storia civile il significato interiore. — Scopre l'intimo collegamento tra i sistemi anteriori e i posteriori, e così gli spiega; varj esempi di ciò — Distingue la tradizione progressiva e perenne del vero dal ritorno degli errori. — Trae ammaestramento dagli stessi errori, facendone vedere le occasioni. — E mostra, non meno, che gli errori son occasione di nuovi progressi alla scienza, come le colpe e i delitti son occasione di nuovi progressi alla civiltà. — Di fatto, gli errori, occasionati da un mancamento della scienza, dann' occasione a ripararlo: varj esempi di ciò. — Talchè la Storia insegna che non bisogna ostinarsi nel vecchio, ma sì accordare l'antico ed il nuovo, *il nuovo come svolgimento dell'antico*. — Insegna pure che ne' sistemi falsi v'ha sempre mescolato del vero, e che indi si acquistano nuove ricchezze alla Scienza. — Epilogo.

L'importanza delle materie, ch'entrano nell'estensione e nella comprensione della Filosofia e della sua storia, chiarisce già quant'essa importi. Poichè le materie della Filosofia s'attengono alla parte più viva dell'animo umano, ed all'efficacia degli affetti, preme non solo di vedere come si succedano le dottrine o i sistemi, ma che facciamo rivivere altresì nel nostro intelletto e nella fantasia, con la età loro e con la patria, i pensatori, a mirare le cagioni e gli effetti de' loro pensieri; preme ch'entro di noi rifacciamo le dottrine e i sistemi, non astrattamente, ma com'essi germinaron proprio da quelle tali anime, anime di quelle passioni, di que' costumi, di que' paesi, di quegli amici, di quelle religioni, di quella civiltà. Sì, o signori, poichè la Filo-

sofia tratta di Dio e dell'uomo, ell'è *scienza viva*, viva quand'anche pare s'inalzi alle più remote astrazioni; e importa che la storia ci mostri tal vita. L'esposizione teoretica della scienza ve la fa conoscere in sè, nel suo razionale ordinamento; la storia della scienza ve la fa conoscere nelle sue sorgenti e nel suo progresso; noi la vediamo, non più solamente speculare su' fatti umani, ma com'un fatto umano ella stessa; soggetta perciò a tutti gli affetti dell'uomo, e imperatrice di essi nel medesimo tempo. Il filosofo che porge la scienza, vi fa gustare il frutto, la storia vi mostra come quel frutto si generò ed è venuto a maturità; il filosofo vi fa bere l'acqua del fiume, la storia vi conduce su su sino alle fonti; il filosofo vi fa sentire una parola, lo storico vi mostra da che moti del cuore ella suonò. Tra la scienza, speculativamente espressa, e la scienza che noi seguitiamo nel suo cammino, corre il divario che v'è tra la parola scritta e la parlata, tra il non vedere chi parla, e vederne gli occhi ed i gesti. L'una, dunque, è compimento dell'altra.

Signori, bisogna per più ragioni che noi siam chiari dell'attinenze *concrete fra le speculazioni filosofiche e la vita reale dell'uomo*, la vita cioè tutta insieme dell'intelletto e dell'affetto; perchè, se no, tale storia viene a perdere la somma ragione della sua importanza, e perchè altrimenti noi sfigureremmo la Filosofia mostrandola solo come svolgimento necessario di pensieri, senza distinguere in essa il vero dal falso, e le cause dell'uno e dell'altro. Vedete differenza tra i concetti, per esempio, della geometria e gli altri della Filosofia. Sostiene il geometra che corde uguali fann'archi uguali, e viceversa; egli è condotto a ciò dall'evidenza del ragionamento, e fu condotto a ragionarvi dall'amore del vero in generale: sostiene il filosofo che Dio è; e il filosofo è condotto scientificamente a ciò dal ragionamento; al ragionamento poi ve lo condusse, non solo l'amore del vero in genere, ma la tendenza naturale ad ammettere Dio. E se l'uguaglianza degli archi e

delle corde non si sapeva da tutti avanti la scienza, ma che Dio v'è si sapeva da tutti, e si amava che fosse. Chi neghi l'esistenza di Dio è pari forse, o signori, al geometra che nega uguali gli archi se disuguali le corde? No, il geometra nega quel ch'è contro all'evidenza, e l'affetto lo inclinò a tal negazione; l'ateo nega invece quel ch'è conforme ad un affetto naturale, e ch'egli vince con un altro affetto, o (dirò meglio) con *una passione* non naturale. Volete voi èsser chiari, che il solo ragionamento non tira un uomo a tal negazione? Voi sapete che taluno, senza far professione di filosofo, nega Dio. Perchè? La scusa è questa: non lo vediamo; la cagione è quest'altra: l'abito d'abbandonarsi al senso che fa scredere ciò che non è senso.

Bisogna dunque che la storia ci mostri le dottrine o le false opinioni della filosofia come fatti liberi: la sua importanza sta qui segnatamente che ce ne indichi la libertà; e lo fa esaminando gli affetti o le passioni che inclinano il volere, e a cui si cede o resiste. Non va dimenticato che la riflessione si muove, non solo per legge intellettuale, ma per indirizzo ancora di volontà, della qual cosa abbondano le prove d'interna esperienza. Voi conveniste qui per udire la mia parola; liberamente raccoglieste il vostro pensiero, liberamente lo rimoveste da ogni altro soggetto: è certissima la volontarietà dell'attenzione o della disattenzione; la volontarietà del pensare ad un che, o del non pensarvi. V'ha di più; è certissimo ancora che siam liberi di pensare in un modo anzichè in un altro; dico pensare *nel senso di riflessione*. Di fatto, data una materia di studio, voi la potete considerare o con profondità o con leggerezza, da un lato invece che da un altro, con certi metodi piuttostochè con altri, assiduamente o interrottamente, con animo pacato o passionato, lasciare da parte l'esame conoscendovi passionati, o invece tirare innanzi, gradire l'aspetto della verità che vi si scopre, o temerla e affaticarvi a provare l'opposto. Pur troppo, o signori, è un'esperienza di tutti i giorni, e forse di tutti noi, chi

più chi meno, ma forse di tutti, che si può *disamare* la verità, e però considerare gli argomenti a modo nostro; non *disamarla per sè, ma come opposta agli appetiti.* Senz'entrare in filosofia, non sapete voi, per esempio, che gli avvertimenti paterni spiacciono a' figliuoli non di rado? Ma se questo accade fuori di filosofia, perchè non può egli accadere in filosofia dove la passione si senta scottare? quali ragioni si possono mai recare in contrario? chi mai ci proverà che il filosofo non è più uomo? Noi abbiamo un esempio assai comune, o signori, di questa terribile libertà: certi avvocati prèndono la difesa di qualunque causa. Vedon essi in tutte la verità? No, si sforzano di trovare argomenti per ingannare il giudice; noi li chiameremmo *sofismi;* il popolo li chiama *cavilli.* Perchè questo, o signori? Per affetto a' tristi guadagni. V'ha esempi anche più comuni. Dite ad un uomo se, parlando in genere, o in astratto, egli creda lecito ingannare gli altri. Vi risponderà: no. Ditegli se, ingannati, possiamo ringannare; ingannare chi pur sia innocente dell'inganno patito; e se, ricevuto del male, e'si possa rifare, specie a chi non ce l'ha fatto. Risponderà di no. Ora, comprato più del giusto un animale o con vizi coperti, si cerca rivenderlo più del giusto; ricevuta una moneta falsa, si vuol ridare. Interrogate quel medesimo: egli vi dirà spesso: e che? ho io da soffrire negl' interessi? e che? ho io da perdere il mio? senza badare che gli altri han pure diritto di non perdere e di non soffrire.

Or questa ch'è natura d'uomo, noi la rechiamo in filosofia, vi rechiamo il nostro bene e il nostro male, le nostre bilance a doppio peso e a doppia misura, il nostro sì e il nostro no, secondo ne torna; vi rechiamo (dicasi pure) il galantuomo o il non galantuomo, e sovente la mistura dell'uno e dell'altro. Chi mai potrà negarmelo? Non sappiamo noi che a prendere certe opinioni, la natura si oppone dapprima con molti ostacoli, con molte difficoltà; e che noi le vinciamo, dolorosamente ma pertinacemente? Nessuno è ateo e materialista per natura;

gli stessi sordomuti hanno un qualche sentore della divinità; nessuno ama per natura di terminare nel nulla. Or quando si vuol venire all'ateismo ed al materialismo, bisogna proprio sforzarsi per vincere le naturali tendenze. Che mai ci recò dunque a tali opinioni? Forse la natura? la natura che contrastò? la natura che fu oppressa, ma che mai non si cheta del tutto? No certo, ma la volontà. Poi facciamo l'abito a certi giudizi, e a poco a poco ce ne persuadiamo, e poi l'inerzia stessa ci tien fermi lì; ci duole la fatica di ritornare sopr'a' nostri pensieri, di vagliarli, di sceverarli dal falso; duole di ricrederci, di scoprirci ingannati, di mostrarlo altrui; l'amor proprio c'incatena. Ma se un giorno la volontà vince gli abiti e le passioni, e riprende l'esame, e ritrova il vero che mai non cessa di splendere nell'interno, allora, o signori, noi stessi riconosciamo la libertà di quelle opinioni, di quelle opinioni che già ci parevano necessarie; ne sentiamo l'interna imputabilità. Si vogliono fatti: ebbene, questi son fatti; e se son tali, valgono per tutti, per la vita comune e per la scienza. Ritornando sopra di noi, ecco un prunaio di passioni, che prima non vedevamo chiaro; le vediamo signoreggiare que' nostri pensieri, quelle nostre parole, anco le frasi e lo stile, il tono della voce, i menomi atti; ecco, la moda, l'amore de' plausi, l'amore del contraddire, della novità o dell'antichità, o del paese, odj e gelosie, un tutto di debolezze e di miserie, da cui, che che si dica, vengono spesso i sistemi più vociferati. Chi non esamina così la Storia della Filosofia s'immagina un uomo che non è più uomo; e la Storia non ha più la sua realtà e la sua importanza.

All'osservazione interna corrispondono i dettati del senso comune. Corre nel popolo il dire: *colui pensa bene*, o *colui pensa male:* e s'intende con ciò due cose, la falsità o la verità, la bontà o la malvagità del pensare: cioè colui pensa il vero per amore del vero, colui pensa il falso per amore del falso, l'uno vuol riconoscere la verità, l'altro la vuol disconoscere. Si dice comunissi-

mamente ancora: *non vuol pensarci; non vuol sentirselo dire; non vuole ravvedersi, non vuol capire, non vuole intendere, non vuol ascoltare la ragione;* o il contrario. Si dice non meno: *egli ha* o *non ha giudizio,* egli *ha* o *non ha conoscimento; egli ha* o *non ha mente;* sempre nel significato *razionale e morale* della parola, nell'attinenza del pensiero con la libera riflessione. Le quali spontanee testimonianze del senso comune han conferma nelle meditate de' savj: in ogni tempo, ma specie Platone e Aristotile tra' Greci, e tutta la tradizione de' Padri e de' Dottori, e la Scuola Cartesiana, e le scuole italiche recenti hanno risguardato le dottrine o le opinioni rispetto a' buoni o cattivi affetti e propositi dell'uomo. Anzi, ogni logica vi dà il precetto di sgombrare l'animo da passione, chi voglia conoscere il vero. Il Vangelo e tutta la Scrittura (si voglia o no rivelata, ha grande sapienza) non separano mai la cognizione della verità e di Dio dalla buona volontà, e il contrario; dottrina che si raccoglie nel precetto: *Amare la verità.* Ogni religione imputa la volontà dell' opinioni sì o no religiose: e certo, quand'anche si voglia escludere da ogni religione un principio divino, tuttavia ell' è un fatto universalissimo, e per l'universalità sua noi abbiamo sull'imputabilità di certi giudizi un attestato della universale coscienza.

La Storia della Filosofia, dunque, ha grande importanza, perchè appunto vi addita la *moralità* delle dottrine e delle opinioni; la moralità di esse come fatti umani; fatti di tal natura, che più tocca l' uomo ed il suo fine. La storia non si ristringe a dirvi: ecco, nel tale o tal tempo i filosofi han pensato così; no, ella vi dice: i filosofi nel tale o tal tempo han pensato così, perch'essi e i lor tempi erano tali o tal altri; e così ella vi spiega dinanzi la vita de' grandi o miseri affetti, delle sublimità umane o delle vane superbie, della parte angelica o satanica di quest'uomo interiore, de' suoi combattimenti, di tutto ciò che movendo e agitando la nostra specie, ha fatto camminare la civiltà e

con la civiltà la filosofia, la volontà e con la volontà il pensiero. l'opere tutte e con l'opere la scienza, tra il vero ed il falso, tra il bene ed il male, sempre bensì ad un ultimo segno immortale sotto il governo di Dio. Si domandi all'Oriente da quali passioni venne aiutato il panteismo: e vi rispondono i libri de'Brahmani con l'emanazione divina delle caste; ivi è superbia di dominio. Si domandi alla Grecia da che buoni effetti fu aiutato il risorgimento della filosofia Socratica. Vi risponderanno le memorie di Xenofonte e i libri di Platone, nella corruttela del Paganesimo rappresentanti Socrate di molta virtù. Si domandi alla Cristianità perchè mai sorse sì splendida e pura la sapienza de'Padri e de'Dottori: e la sapienza nuova vi sarà spiegata dalle nuove virtù del Cristianesimo. Si domandi al cinquecento il perchè de'sistemi gentileschi: e vi risponderanno i vizj gentileschi. Si domandi all'Inghilterra e alla Francia il perchè del sensismo rinato e de'suoi trionfi: e la corruzione delle corti, de'signori e degli abati vi chiarirà. Si domandi all'Alemagna perchè il suo Kant cadde nello scetticismo razionale, non già nel morale; e voi sentirete da una parte la curiosità indagatrice e negatrice del protestantesimo, sentirete dall'altro la costumatezza dell'uomo e la forte volontà degli Alemanni.

Poichè la Filosofia parla di cose delle quali nessun uomo può mai dire: le non m'appartengono; e poichè tutto ciò ch'ella discorre, s'intreccia sì strettamente con la vita dell'uomo e del genere umano, si rileva di che importanza e curiosità debb'essere a sapere quel c'hanno pensato i filosofi dall'antichità più remota fin a noi. Che s'è mai pensato di Dio e di noi stessi? Voi capite, o signori, che la domanda non è di poco momento; e che il soddisfarla non è di poca utilità.

E poi, que'pensamenti noi li troviamo ne'poemi dell'India, ne'canti di Grecia, nell'Eliso e nel Tartaro di Virgilio, ne'tre regni di Dante, nella letteratura d'ogni luogo e d'ogni tempo: noi li troviamo nelle istituzioni e nelle leggi; ne vediamo, più o meno direttamente,

commosse le nazioni; preme, perciò, d' andare alla fonte, vedere ond' e' nascano, spiegare a noi stessi la causa interiore di tant' effetti esteriori; se no, o signori, letteratura, istituzioni, avvenimenti, ei sono in gran parte lettera muta. Nè crediate ch' io esageri: non v' ha oggi commentatore, pubblicista o storico valente, che non metta gran cura nell' indagare il senso de' poeti, delle leggi, e de' fatti, con la scorta dell' opinioni che più v' ebbero efficacia. Talchè la Storia della Filosofia compie ogni altra storia, e n' è compiuta. Compie singolarmente la Storia civile; perchè questa risguarda più ch' altro l' esterno, e quella l' interno; l' una vi narra gli atti, l' altra vi narra il pensiero che li produce; la Storia civile è come l' aspetto dell' uomo, la Storia della Filosofia è come la parola che vi dice quel ch' è dentro a quell' uomo. E affermo così generalmente, o signori, che la nostra Storia espone l' *interiorità del pensiero*: nè mi ristringo a dire il pensiero de' filosofi, perchè voi già sapete, le dottrine e l' opinioni seguire gli affetti, e che gli affetti vengono disposti, non solo da cause particolari o individuali, ma eziandio da ogni causa universale, non solo dall' interne, ma eziandio e più dall' esterne; l' uomo riceve e dà, patisce e fa, è informato ed informa, è tutto una comunicazione di moti e di vita; sicchè la Filosofia è in ogni tempo la significazione più intima e compendiosa de' pensieri e degli affetti universali, come lo specchio riflette in poco spazio visioni sterminate. E badate, la Storia della Filosofia vi fa sentire la parola dell' uomo, o il segno dell' anima sua più immediato, non solo perchè vi spiega il pensiero qual è disposto da' fatti, ma perchè altresì vi spiega com' il pensiero disponga i fatti; non solo vi palesa come la Filosofia si potè fare, ma com' ella opera; di qua pone le cause, e di là le conseguenze. Son dunque Storia Civile e Storia della Filosofia come due parti d' un tutto, come due metà d' una medesima sfera.

Considerando poi la Filosofia in sè stessa, la Storia ci fa vedere in che modo l' opinioni e le dottrine de'tempi

posteriori si colleghino con le anteriori; così l'une illustrano l'altre. Se voi togliete in mano un filosofo qualunque, senza esaminare poi ond'egli ha preso gran parte de' suoi pensieri (chè ognuno avanti d'insegnare impara), spesso non saprete intenderlo bene. Per esempio; si trova in san Tommaso che l'anima è atto o forma del corpo; e che l'anima sensitiva, com'ogni altra forma appartenente alla materia, s'estingue alla dissoluzione del corpo; e così l'anima degli animali s'annienta; ma trovate più là, che l'anima dell'uomo non s'estingue, perchè non è legata agli organi, è bensì forma sostanziale che ha un atto suo proprio; e vi dice san Tommaso, che quando l'anima intellettiva è creata, le forme anteriori, cioè l'anima vegetativa e sensitiva, s'annientano nel feto, lasciando all'anima intellettiva ch'è unica forma, il principato. Or tutto ciò, o signori, torna oscuro non poco a chi non sa le opinioni aristoteliche. Secondo il Peripato, le forme son l'atto ch'esce dalla potenza della materia, sono la forza in atto, e quindi l'anima, a senso loro, com'atto di vita del corpo vien fuori dalle potenze del corpo; ossia la materia ha in sè latente la potenza d'uscire, secondo certe cause motrici e disposizioni, ad atto di vita. Però, disciolto il corpo, ne cessa l'atto. Ecco, voi intendete assai bene perchè vien detto che l'anima sensitiva s'estingue; s'estingue, perchè non è sostanza, bensì atto sostanziale, venuto cioè dalla potenza della materia e costituente il corpo come sostanza individua e vivente. E voi capite altresì, che non volendo san Tommaso separare sostanzialmente l'anima sensitiva dall'intellettiva, potè dire, che creata l'anima intelligente, non com'atto di materia, sì com'*atto da sè*, e avente in sè anco la potenza di sentire, quest'anima divenendo il centro della vita, teneva luogo delle forze materiali anteriori. Insomma, v'accorgete che san Tommaso, ritenendo l'opinioni d'Aristotile fin dov'esse non ostavano alla dottrina del Cristianesimo, le lasciò poi (s'accorgesse o no della diversità dal maestro) dov'egli separava il *logos* dalla *psiche*, la parte

intellettiva dalla parte sensitiva dell' anima. Un altro esempio: quando vi fermiate a' Dottori della Chiesa, voi gli accuserete d' aver troppo usato le forme sillogistiche; andate più su, e troverete che questa fu necessità per confutare gli Arabi i quali usavano tal arme; e troverete che gli Arabi l' hanno usata, perchè le loro scuole si congiungono con gli ultimi Alessandrini, da cui la logica del Peripato si tenne in grand' onore. Ma voi allora comprenderete non meno, che l' identità dello stromento logico non vale identità d' opinioni o di dottrine; perchè vedete un' arte sillogistica stessa e negli Alessandrini, e negli Arabi e ne' Dottori; panteismo negli uni, dualismo negli altri, insegnanti la creazione gli ultimi.

E quel che importa di più, la Storia della Filosofia nel collegamento successivo delle dottrine e de' sistemi falsi vi narra la tradizione perenne del vero, e ve la distingue dagli errori. Importa moltissimo, o signori, perchè, se no, cadremmo nel dubbio universale. S' ha un bel dire dagli Egheliani, che ogni opinione a suo tempo è buona, e che tutte si compiono nella filosofia dell'assoluto, la quale identifica le contraddizioni; ma intanto, per chi pensa come si pensa da noi poveri omicciuoli, come si pensa da tutti per necessità di natura, come si pensa dalla gioventù non anche insofisticata, tra negare la creazione o confessarla, negare l' intelletto o l' ammetterlo, negare i principj della ragione o affermarli, v'è tanta contrarietà, che nessuno riuscirà mai a metterlo insieme, a mettere in uno il sì ed il no. Ebbene, in tal condizione delle menti umane, chi potrà mai non isgomentare la gioventù, se tanti sistemi, tante contraddizioni, o almeno tante diversità, non districhiamo, porgendo la norma per isceverare la verità dall' errore; giacchè, in ogni modo, gli uomini sono e saran sempre ostinati a porci differenza? Una delle due: o la gioventù si terrà solo al senso comune spregiando la filosofia; o crederà che la riflessione umana non possa mai giungere al vero, e così avremo lo scetticismo. La Storia della Filosofia, dunque, dice a' giovani ed anco agli

adulti: Voi sentiste parlare d'Epicuro e di Socrate, di Proclo e di sant'Agostino, di Averroè e di san Tommaso, dell'Hume e del Reid, voi apprendeste il tale o il tal altro sistema; la mente vostra è ingombra di confusione, come colui che, senza badare al governo della Provvidenza, miri solo a quest'ondeggiare perpetuo di speranze e di timori, di allegrezze e di pianti, di virtù e di delitti: ora io porterò luce in tanta oscurità, vi additerò la via regia per cui cammina immortale la scienza, e i tragetti fuor di mano per cui si smarriscono i sofisti, e dove si separano da noi e tra loro; v'additerò l'unione e la discordia; dal frutto riconoscerete l'albero: ecco, o signori, la grand'opera della Storia.

E quindi viene un altro vantaggio; noi, all'udire certi sistemi, ne riceviamo alla prima un senso di spregio; che poi da taluno si rovescia sopr'ogni filosofo, e su tutta la filosofia. Ma se consideriamo que' sistemi nella storia, allora, vedute le lor occasioni e com'e' sieno sempre l'esagerazione d'una verità e d'una tendenza naturale, un passare cioè la misura (onde la falsità del giudizio e la stortura dell'affetto), si ha materia di gravi meditazioni e d'ammaestramento. Chi disapprova gli Egheliani, non sa capacitarsi di tal fantasia: come, cioè, l'idea indefinita si svolga da sè nella natura e nel pensiero, e tenda sempre più ad acquistare l'infinita coscienza di sè, non giungendovi mai a pieno; talchè l'idealità vuota diventi ogni cosa ed ogni pensiero e Dio. Certamente, quel sistema preso da sè, par tale stranezza da non meritare ch'uno vi badi. Ma procediamo più oltre: da chi mai venne l'Hegel? Il Kant, esagerando la parte soggettiva del pensiero, tolse a noi ogni notizia di ciò che non è pensiero; or bene, l'Hegel afflitto dall'inanità di quel pensiero solitario, ma senza voler uscire da esso, immaginò che dall'idealità si svolga la realtà. Che troviamo noi qui? il bisogno d'affermare gli oggetti distinti dal pensiero; la relazione tra l'idealità e la realtà; e la relazione tra l'assoluto e l'universo; ma troviamo ben anco esagerato tutto ciò con l'iden-

tità primordiale e finale d'ogni idea e d'ogni cosa. Ch'è mai il razionalismo, o signori? La ragione umana che non vuol nulla di misterioso a sè stessa. Or se nulla può essere misterioso, nulla può essere superiore. Che troviamo noi qui? Il bisogno di conoscere la verità infinita, esagerato in modo da far di lei un'unica cosa con la nostra ragione; e questa è superbia. Ma quali *occasioni* ebbero essi gli odierni razionalisti? E' l'ebbero dal Kant, che negò la possibilità d'ogni altra notizia fuorchè del pensiero; l'ebbero dalla Riforma, che asserì giudice l'uomo, anche della Fede.

E se la storia porge ammaestramento da una parte, indicando l'occasione de' sistemi falsi, lo porge da un'altra mostrando com'ogni errore sia occasione di nuovi progressi alla Filosofia. Così le colpe umane e gli stessi delitti dann'occasione a nuovi progressi della civiltà. E com'accad'egli ciò? Ponete mente, che la Filosofia e la Civiltà, com'opera umana, non ponn'essere mai tanto perfette, da non avere in sè qualche mancamento. Ora, tal mancamento porge agl'inventori di false opinioni e a chi opera il male la tentazione e il pretesto della cosa e la facilità del successo. Insomma l'errore ed il male assaliscono la verità ed il bene dove la scienza e la civiltà son difettose e però deboli. Il che si può dire pur anco della religione; non quanto a sè, ma quanto agli uomini. Gli orrori della Rivoluzione francese furon possibili, perchè là si vollero mantenere troppo a lungo istituzioni già vecchie come i feudi. La misera divisione della Cristianità per Lutero fu possibile, poichè gran parte del clero e gli studj teologici non fiorivan più dell'antica severità e grandezza. Or che si fa? Non contenti di rimediare al difetto, andiamo più oltre, s'esagera l'impresa, si converte l'amore in odio, e col difetto si vuol distruggere il bene. Così, la Rivoluzione francese non fu contenta di agguagliare i cittadini, ma volle sollevare le plebi alla sommità dello Stato, spegnere i contrarj, e gettar giù tutt'il passato e buono e cattivo. Così la Riforma non si contentò d'operare un

rinnovamento, ma volle la separazione. Nel medesimo modo, le sètte assaliscono la Filosofia dov' ella è difettosa, nè stanno contente a ciò, ma vogliono annientare l' unità sua, e le tradizioni della sua dottrina. Così il Kant non si restrinse ad un esame più profondo dell' umana conoscenza, esame di cui la Filosofia progrediente sentiva il bisogno, ma negò affatto i pregi dell' antica Metafisica, rigettò le sue prove e i suoi metodi, e in grazia del pensiero negò la notizia de' suoi oggetti, ossia negò il pensiero.

Ebbene, come va ella innanzi la Civiltà? Volendo resistere al male, bisogna riparare al difetto che gli dètte occasione; e, lasciando l' esagerazioni de' novatori, prendere tutto ciò che di bene fecero essi contro i mancamenti della Civiltà, e ritenere bensì di questa la parte legittima e buona; unire, insomma, l' antico ed il nuovo, il nuovo come svolgimento naturale dell' antico. Così, l' uguaglianza de' cittadini avant' alla legge, restò; non più risorse la feudalità; ma cadde insieme la *ghigliottina* del terrore e la tirannia delle plebi. L' opera stessa si fece, e si fa, e convien fare in filosofia.

L' idealismo eleatico e la materialità ionica dettero occasione a' sofisti; che mentre facevano stima di ciò solo ch' è fuggitivo e sensibile, sempre più assottigliavano le forme del pensiero e della parola. Socrate ci riparò, chiamando gli uomini alla coscienza e al senso comune che n' è l' immediata manifestazione. Ma egli, e più di lui Platone, non dispregiarono punto l' arte dialettica, anzi la ridussero a perfezione, e ne mostrarono l' abuso, e ne cercarono i fondamenti nell' eterne verità che dan *legge* al pensiero. Nondimeno la filosofia de' Gentili non potè spacciarsi dal panteismo o dal dualismo; il che porse occasione daccapo a' Sofisti, alle sètte degli Accademici e degli Epicurei, e al misticismo alessandrino. I Padri, perciò, n' ebbero impulso a meditare la *razionalità* del domma di creazione; ma senza (dico i principali come sant' Agostino) abbandonare le tradizioni buone della Filosofia greca, cercando anzi di conciliarle

col Cristianesimo. Tuttavia, l'ufficio de' Padri fu piuttosto apologetico ch' espositivo; ebbe più aspetto oratorio che severamente scientifico. Esso non bastava dunque a' bisogni della riflessione; e la scolastica falsa e gli Arabi, usando l'arte austera e nuda del sillogismo, vi provvedevano, ma smodatamente, perchè s' affidavano solo all' argutezze del ragionamento. I Dottori, pertanto, prendendo l'arte da loro, facevano più ordinata la scienza, e meglio distinguevano la Teologia e la Filosofia, mostrando insieme i confini della Fede e della ragione. Pure prevalevano troppo i modi deduttivi, nè si badava, quant' occorre, all' induzione. Ciò invitava le menti ad altro cammino; e se Galileo e i buoni Cartesiani, senza schernire il sillogismo, si volsero all' osservazione interna ed esterna, altri per opposto in grazia dell' osservazione dettero il bando alla deduzione, ad ogni logica antica, a tutto quello che sapeva d' antico, da che vennero le sètte moderne. La buona filosofia cercò vincerle, usando i lor modi, coll' osservazione cioè più accurata. Ma, sebben ella non abbandonasse la deduzione e la scienza degli oggetti, pure si ristrinse un po' troppo al fatto interiore, non badò quant' occorre alle relazioni di esso con la verità eterna e con le cose. Di qui si schiuse la via l' ontologismo falso di certi Alemanni, al quale bisogna contrapporre un ontologismo vero, ma non separato dall' esame interiore. Talchè, i sofisti svegliarono Socrate e Platone; gli Alessandrini, l' apologia cristiana e sant' Agostino; gli Arabi, san Tommaso; pe' falsi Cartesiani e per l' Hume, ecco il Leibnitz, il Vico e la Scuola scozzese; l' Hegel susciterà la filosofia delle attinenze universali. Da Socrate e dalla sua scuola derivò il perfezionamento della dialettica; da' Padri, la magnificenza delle dottrine su Dio creatore; da' Dottori la vigoría del ragionamento sulle verità razionali del Cristianesimo; da' buoni Cartesiani la più fina osservazione dell' uomo in sè e nella storia; deriverà, e in parte è derivato, dalla Filosofia novissima un più intimo accordo della Psicologia e dell' Ontologia. Così cammina la scienza

tra' combattimenti; e così va oltre, combattendo, la Civiltà.

La storia, dunque, ci prova la necessità degli scandali, come dice il Vangelo; necessità non assoluta, ma secondo la fiacchezza dell' uomo, che ha bisogno d' essere destato dalla sicurezza sonnacchiosa; lo desti un pericolo, un qualche assalto, la provvidenza del dolore, una trepidazione per la Verità non operosamente amata, e che più fervidamente e caramente s' ama vedendola offesa. E non meno c' insegna la storia, che come nella Civiltà non s' appongono quelli che coll' antico vogliono serbare il vecchio e già cadente, nè far conto nessuno del bene a cui è occasione il male, così non s' appongono quelli che in Filosofia s' ostinano ne' difetti dell' età passate, nè voglion prendere il vero a cui è occasione l' errore. A quel modo che non giovò, anzi nocque, l' indietreggiare di Carlo X, verso i tempi baronali, così nocerebbe, per esempio, la rigidità del fare scolastico tra i moti vivi e arditi del pensiero nella età nostra. E poi la storia imparziale dimostra, che le sètte, fra le loro esagerazioni, trovarono buone dottrine; come il Locke discorre assai bene degli errori che nascono dalla oscurità e non esattezza del linguaggio; e come i sensisti porgono buoni precetti alla osservazione; talchè sarebbe follia e gretta parzialità lasciare il buono in odio degli autori. La verità è di tutti; ell' è da Dio.

Pertanto, se la storia della Filosofia ci pone dinnanzi la *vita* della scienza, e però la *moralità* delle dottrine e dell' opinioni come fatti umani; se narra quel che s' è pensato da' tempi antichissimi di ciò che più n' appartiene; se ell' è compimento della storia civile, come il pensiero spiega l' opera esteriore; se, indicando i legami tra i sistemi e le dottrine anteriori con quel che succede, lo illustra; se distingue così la tradizione della verità dal ritorno degli errori; e se degli errori stessi, avvisandone l' occasione, trae materia di fecondo insegnamento; e infine, se chiarisce come gli errori dien occasione al progresso della Filosofia; non si negherà, o signori, che la Storia nostra non sia di grande utilità.

LEZIONE QUINTA.

METODO DI TRATTARE LA STORIA DELLA FILOSOFIA. ORDINE DE' FATTI IN SÈ STESSI.

SOMMARIO. — Metodo è ordine d'operazioni ad un fine; e nasce dalla natura dell'une e dell'altro. — Però l'ordine da tenersi apparisce nell'ordine del soggetto, la cui conoscenza è fine de'nostri pensieri. — E noi abbiamo per la Storia l'ordine de'fatti in sè stessi, l'ordine de'fatti col tempo, l'ordine di questi fatti con la Storia universale; e si paragonerà il nostro con gli altri metodi. — Va cominciato dall'ordine de'fatti in sè stessi — L'ordine interno e principale de' pensieri è *la relazione loro con la verità*; e ne convengono, senza volere, gli scettici stessi e gli Egheliani, com'ogni sistema; bisogna perciò vedere, la dottrina e l'opinioni de' filosofi se si conformino alla verità o no; e tal esame si fa con *l'autorità della ragione*. — Quest'esame cade sulla *materia* delle dottrine e delle opinioni e sulla loro *forma* che nasce da quella. — Il criterio per giudicare gli altrui pensamenti è pur sempre l'interno; e sta, dapprima, in una totalità di relazioni note, che costituiscono il soggetto chiaro e certo de' pensamenti o delle operazioni. — Poichè la filosofia, essendo scienza prima e fondamentale, medita la *relazione stessa* degli oggetti col pensiero, e tal relazione si palesa nella coscienza, segue che il criterio preliminare della filosofia o per giudicare i filosofi è la *coscienza naturale nella evidente sua totalità, in sè stessa cioè e nelle universali sue relazioni*. — Non è lecito pensare che la coscienza ne inganni, nè quanto al pensiero come fatto interiore nè quanto alle relazioni del pensiero con gli enti, relazioni non separabili dal pensiero. — Il Kant vide lo stato naturale della ragione, ma sbagliò riducendolo ad apparenze. — *La evidenza della cognizione naturale come la coscienza nostra ce la fa riconoscere*, è dunque il criterio preliminare così per la filosofia in sè, come per esaminare i filosofi. — Si accenna le supreme notizie spontanee o naturali, a cui la Filosofia consente, e che vengono negate da' sofisti. — In quel consenso è pace, in questo dissenso è guerra interiore o sforzo: però le false opinioni sono *inventate*. — La filosofia vera *rifà il tutto della cognizione naturale col tutto della cognizione riflessa* o *della scienza*; le sètte lo disfanno. — Il filosofo vero *afferma, distingue* ed *accorda* quel tutto naturale ripensato, il sofista poi *nega, separa* e *confonde*. Dalla integrità del soggetto, ripensata fedelmente, sorge l'integrità della forma scienziale e viceversa. — Ufficio della coscienza naturale e del senso comune *avanti* e *dopo* la scienza. — Si distingua ne' filosofi la parte teorematica o accettata (*segni di essa*), la parte problematica non accettata, si accettabile, e la parte non accettabile; vo'dire la *filosofia perenne*, lo *scuole*, e le *sètte*; queste son contro le verità teorematiche della coscienza. — Differenze tra le dottrine e i sistemi erronei. — Unica è la filosofia; non ha nomi particolari propri nè d'autore. — Quattro regole per l'esame de' libri filosofici.

All'esame de' confini e dell'importanza, segue l'esame del metodo. Come dovremo noi trattare, o signori, la Storia della Filosofia? qual via tenere? qual me-

todo? Metodo è *ordine d'operazioni ad un fine;* e nasce dall'intimo della cosa, vo' dire dalla natura del *fine* e delle *operazioni*. L'ordine che in essa scopriamo mercè la riflessione e che diventa legge a guidare il pensiero, quello è il metodo. Noi lo cerchiamo quanto alla Storia della Filosofia; cerchiamo l'ordine che s'addice alla storia, a tal sorte di storia. E l'ordine, voi lo sapete, è totalità di relazioni, è armonia di relazioni; relazioni di ciascuna cosa *in sè stessa*, e relazioni *esteriori* che spicciano dall'*interiori*. Così va della storia: ella considera i fatti umani; la Storia della Filosofia prende a narrare i pensamenti de' filosofi da poi che n'è memoria, come fatti umani anch'essi: tal è il soggetto nostro, la cui conoscenza è il nostro fine, e là dirizziamo i nostri pensieri. Or che ordine v'ha in quel soggetto, che armonia di relazioni vi scopriremo? Certo, si paleserà l'ordine de' fatti *in sè stessi;* e poichè que' fatti accadono nel tempo, li vedremo in attinenza con questo; e poichè ogni fatto umano sta in relazione più o meno stretta con gli altri fatti, si scoprirà l'ordine de' pensamenti filosofici con la storia universale. Ma trattare la Storia della Filosofia con un metodo anzichè con un altro, è un fatto de' filosofi esso pure; e noi perciò dovremo esaminare che somiglianza o che diversità ci abbia tra questo metodo ch' eleggeremo e gli altri metodi, e da che parte stia la ragione; cioè se l' eletto da noi, o l'eletto dagli altri, derivi o no dalla natura del nostro soggetto. Oggi si vedrà l' ordine de' fatti in sè stessi.

L'ordine interno e principale de' pensieri è la relazione loro con la verità; come l'ordine principale dei fatti volontari è la relazione loro col bene. Che che dica un filosofo, e' vi asserisce che la ragione sta per lui. Lo scettico vuol dimostrare la verità dello scetticismo; l' Egheliano, quand'anche vi affermi l'indifferenza tra verità ed errore, vi dimostra pure che tal è la verità, e chi non pensi con lui è nel falso. Bisogna dunque sceverare il falso dal vero; bisogna risolversi da una parte

o dall'altra: Scettici? e mettiamo i nostri da quel lato che ci par buono e vero (così è; buono e vero bench'e' si chiami scetticismo); Egheliani? e mettiamo i nostri da quel lato che ci par solo la verità, bench'e' sia l'indifferenza d'ogni verità e d'ogni errore. A ogni modo, o signori, e che che si faccia, tra l'*antilogie* di Protagora e i dialoghi di Platone, bisogna scegliere; chi è con quello non è con questo: e, tra chi nega la creazione con l'Hegel e chi l'ammette col Rosmini e col Gioberti, bisogna decidersi; chi va là, non è qua. Perchè scegli tu, perchè ti decidi? Perchè *mi par vero;* ecco la risposta di tutti e non se n'esce. E perchè mai par vero? *perchè lo dice la ragione.* Va bene, o signori, noi accettiamo la risposta, ella è pure la nostra; riteniamo fermissimamente che la ragione sia giudice tra verità ed errore, e che niente si può affermare senza ragionevolezza di motivi; ma perciò appunto con queste medesime leggi razionali che tutti obbediamo volere o no, noi distingueremo quel che la ragione approvi da quel ch'essa disapprovi; nè ci chiameranno dommatici, se non in quanto sia dommatico chiunque scelga, *scelga pensatamente, quel ch'è o che par vero;* siam tutti dommatici allora, non escluso nessuno dal credente al razionalista, dallo scettico all'Egheliano.

Io dovrò dunque, o signori, indagando ciò che han pensato i filosofi dal tempo più remoto fino a noi, badare all'attinenza de'loro pensieri con la verità, al come vi si conformino essi o ne disformino; e se taluno mi chiedesse con quale autorità di giudizio? risponderei; con l'autorità stessa che oggi s'invoca sì spesso, *con l'autorità della ragione,* che in ogni suo atto afferma o nega e però non è mai indifferente tra vero ed errore.

Ma di qual mai criterio si varrà la ragione per separare ciò nella storia d'una scienza qualunque? In ogni scienza si distingue il *soggetto* dall'*ordinamento riflettuto di pensieri circa il soggetto,* l'uno è la *materia,* l'altro è la *forma;* e la forma scaturisce di necessità, se vera, dalla *natura* del soggetto e dalle *leggi del*

pensiero in relazione con esso. Altro è l'universo, altra è la Fisica; ma la Fisica è un ordinamento di pensieri circa l'universo sensibile, determinati dall'osservazione de' fatti reali e dalle leggi dell'induzione. Se dunque la forma scenziale fiorisce dalla materia di lei e dall'attinenza col pensiero, bisognerà che lo Storico veda qual è la *materia* genuina della tale o tal'altra scienza, e poi come la riflessione de'dotti ne giudicasse con verità, ordinando i ragionamenti secondo quella *materia* e secondo le *leggi* della ragione. Insomma, o signori, vuol chiarirsi, primo, qual è la materia scientifica e se ella viene ripensata fedelmente od alterata; poi, qual è la forma naturale de' pensieri circa quel tal soggetto, e se viene o no posta in atto da chi professi la scienza. Ma il criterio che ci farà distinguere la verità dall' errore nell' opinioni altrui e quanto alla materia e quanto alla forma, è forse altro, o signori, da quel criterio che ci palesa la verità dentro di noi? No certo, perchè non potrei giudicare gli altrui pensamenti, se non avessi l'esemplare dentro di me per paragonarli. Sicchè ci ritroviamo ad un punto, che già discorremmo altrove.

Che cos'è, domandai, un criterio a giudicare e operare? E, risposi, una *relazione nota tra la mente e il soggetto de' giudizi e dell' operazioni, per la qual relazione si può giudicare od operare con verità.* E vedemmo che tal relazione sta dapprima in un *complesso di relazioni* naturalmente note, ma note di cognizione involuta, non bene specificata e ragionata; e che poi la mente discopre una qualche *relazione principale* che serve di regola per giudicare dell' altre *in modo determinato e con esplicito ripensamento.* Il navigante sapeva le relazioni in genere della sua nave co'punti principali dello spazio; si notò poi la stella polare; e quindi la bussola. Considerate di grazia, o signori, che quel *complesso di relazioni*, in quant'è noto, è il *criterio naturale;* considerate altresì che nel detto complesso v'ha per appunto la materia o *il soggetto* così de' giudizi come delle operazioni. *I varj punti dello spazio,* come sono il criterio de' naviganti,

così formano il soggetto del suo navigare; le qualità *sensibili* de'corpi, come sono il criterio all'osservazione del fisico, e ne son anche il soggetto. Fa da *criterio la notizia naturale del soggetto* per procedere ad altre notizie o ad atti sicuri; *del soggetto,* perchè nella totalità di esso si cercano appunto notizie più esplicite o nuove, o un indirizzo più particolare. Fermamente, nessuna indagine si può fare dell'ignoto senza un che noto, nè dell'incerto senza un che certo, non si può determinare il pensiero o l'azione ad un punto piuttostochè ad un altro senza la conoscenza del tutto, almeno implicita e confusa. Secondochè tal notizia si svolge e poi chiarisce per via di relazioni più principali e più specificate ecco la forma scientifica, giacchè per tali relazioni se ne trovano altre e n'esce l'ordinamento de'giudizi: un principio dà le conclusioni, molti fatti osservati danno una legge, si unisce conclusioni e leggi in corpo di scienza.

Ebbene, o signori, come tutte l'altre scienze, ha ella pure la filosofia un criterio naturale che sia *totalità di relazioni*, cioè *un soggetto noto e certo* da osservare e da ragionarvi, per salir poi a principj espliciti, a leggi chiare, all'ordine scienziale? Per fermo, l'ha; ed ora lo cercheremo, chiarendo di più il cenno fattone altrove. (*V. Lez.* 2, *Parte I.*) Non dicemmo noi che la filosofia è scienza delle relazioni universali? Però non aggiungemmo noi ch'ella è scienza prima? Ma, di grazia, poichè ogni cosa è *saputa* per la relazione *universale* col pensiero, può egli chiamarsi *prima* una scienza che non renda ben conto a sè di quel ch'è scienza, e del come l'uomo ne sia capace? chiamarsi cioè fondamentale se non *renda* ragione della verità e certezza di quel ch'è pensato *in quanto è pensato?* Ogni altra scienza medita gli oggetti nella relazione col pensiero: ma la Filosofia medita la *relazione stessa*, ne scopre la natura e i *titoli* di legittimità. Or via, ma e dove si può egli trovare la relazione del pensato col pensiero fuorchè nella coscienza, come si può egli scrutare le ragioni del pensiero fuorchè nel suo ripensamento? e ripensare il pensiero è la

coscienza esplicita dell'implicita o naturale. Ecco dunque, o signori, qual è il mare ove dirizza la nave il filosofo, ecco gli spazj interiori della filosofia; è la coscienza naturale nella evidente sua *totalità, in sè stessa* cioè e *nelle universali sue relazioni.*

Ma non dicemmo noi che il soggetto d'una scienza dev'essere noto e certo, e che tal notizia serve di criterio preliminare? Ora, v'ha egli tal notizia sicura nella naturale coscienza? o piuttosto, è nemmen lecito il dubbio che la coscienza ne inganni? Che il fatto interiore sia talquale la coscienza lo dà, nessuno dubita; chè sarebbe contraddizione. Ho un pensiero e n'ho coscienza; come negarlo? ho un dolore e n'ho coscienza; come affermare il contrario? Tutto si riduce dunque ad un punto: La coscienza naturale ci attesta il pensiero com'egli è: ma il pensiero *attestatoci tale*, palesa relazioni di verità, o sole apparenze? Nè qui si parla di giudizi arbitrari, ma del pensiero qual sorge dalla natura. Il Kant afferma che quant'a Dio, all'universo od all'anima, la ragione va naturalmente in paralogismi; e pone tra'concetti soggettivi, cioè di apparenza, quello di realtà, sicchè i giudizi sulla realtà c'ingannano sempre. C'ingannano? Sì, perchè affermiamo la realtà senza saperne alcun che, affermiamo quel che forse non è. Vada, o signori; ma il Kant non nega che il pensiero, come tale, *non conosca sè stesso.* E davvero, se non si conoscesse, potrebb'egli il Kant esporne le leggi e l'apparenze? Dunque il pensiero è conoscimento. Ma come mai non s'avvide quel forte ingegno, che il conoscimento non può *naturalmente* ingannarsi, se no è sconoscimento? e tal sarebbe il pensiero che naturalmente si crede relativo agli oggetti, quando tal relazione foss'apparente e nulla più. Il conoscimento ch'erra come tale, e non già per arbitrio di riflessione, è quanto dire: conoscimento che non conosce. E se non conosce, come fa egli il Kant a ragionarne? E come può mai esser sicuro di non s'ingannare, affermando che il pensiero c'inganna? Resta, o signori, che il pensiero *naturale* o come la naturale

coscienza lo mostra, è conoscimento, e io mi contraddirei a negarne l'autorità. Il pensiero *come fatto interiore* non si può negare; non si può dunque negare *ciò ch'è nel pensiero;* e se nel pensiero v' ha relazioni, nè queste posso negarle: e se non si nega le relazioni, nè senza contraddirmi negherò i termini loro. *Tutto sta nel ben esaminare; ma quel che troviamo, conviene ammetterlo.* E se voi mi dimandaste: qual è dunque il pensiero naturale, manifestato dalla naturale coscienza? io vi risponderei, che accetto *quanto alla sostanza*, le indagini del Kant. Che fec' egli, o signori? Un'opera egregia: mostrò che per legge del pensiero noi pensiamo naturalmente il tempo e lo spazio, gli oggetti esteriori e il nostro noi e Dio; sbagliò il Kant allorchè soggiungeva: ma tutto ciò è apparenza e nulla più. No: sta egli bene che que' concetti e quell'idee e que' giudizi e quei raziocinj sono da natura? dunque il discrederli non procede da retta riflessione, chè concetti o idee, giudizi o raziocinj, se naturali al conoscimento, dirli apparenza od inganno, è dirli disconoscimento.

La Filosofia, dunque, ha per materia di sè e per criterio preliminare la evidenza della cognizione naturale, come la coscienza nostra ce la fa riconoscere. Ovunque e sempre gli uomini hann' avuto idea di Dio, di sè stessi e dell'universo. E in ogni modo noi sappiamo che queste notizie ci vennero in mente da fanciulli, chiare, lampanti, sicure, senza meditazione, senza sforzo, per benignità di natura, per intimo lume. Sin da quando ci si snodò la lingua, *io* fu tra le prime parole che proferimmo; e fa meraviglia ch' il bambino n' abbia sì viva coscienza, che quel monosillabo è spesso collocato da lui dopo il verbo a maggior efficacia d' affermazione, come: *lo voglio io, non sono brutto io*, e simili. Uomo, la notizia di te ti venne dalle scuole, come quella del telegrafo? Ci venne dalla coscienza; ecco la scuola. E quell' *io* è la personalità, è l' uomo come lo considera la Filosofia, è la boccia naturale che per via di riflessione si dilata in fiore. I nostri sensi ci aprirono la via alla co-

gnizione dell' universo, e sin da fanciulli ne indovinammo l' armonia, quando con gentile curiosità dimandammo il perchè di cose infinite. Uomo, la notizia del mondo e dell' ordine suo ti venne dalle scuole? Ci è venuta da quest' occhi, da queste mani che i dotti non sanno fabbricare, e da un lume benedetto di ragione che illumina l' ombre de' sensi: ecco la scuola. Sin da fanciulli questo gran nome di Dio lo sentimmo come cosa già nota. Il fanciullo dimanda: *dov' è Dio?* — È per tutto. — E il fanciullo non cerca di vedere, non mostra meraviglia, si acqueta come gli avessimo detto una cosa semplice e molto comune; e gli abbiamo detto ciò che atterrisce ogni grande intelletto. Uomo, la notizia di Dio ti venne dalle scuole? Noi sentimmo quel nome: una parola interna ce lo ripetè; ecco la scuola. Anima e corpo, ragione e senso, Dio e mondo, verità ed errore, bene e male, ecco vocaboli che la scuola non inventò come quelli di scoperte fisiche; la scienza li trovò già nella capanna del povero e nel palazzo del ricco; il vocabolario nostro è su' labbri della femminella e dell' artigiano. Quando ci sedemmo a' banchi de' Licei, avevamo già udita una scuola interiore, già eravamo stati scolari delle nostre madri e sapevamo il Vangelo.

Che dunque c' insegnò la Filosofia? Ve l' affermo, o signori, io che pure ho consacrato la vita a sì nobile scienza, ella non c' insegnò neppur una delle verità sostanziali che non sapessimo già. Ella sì le distinse, le schiarì più che mai, le dimostrò, ne fece vedere le ragioni, le ordinò mirabilmente, le difese dagli errori, ci diede di possedere a pieno con la riflessione il nostro conoscimento, sciolse dal nodo de' veri principali altre e altre verità; ma la sostanza del proprio soggetto la Filosofia non ce l' ha data; ce la dette la natura e la civiltà cristiana. Ecco il fatto, e il fatto non son io che me lo cavo di mente; voi lo sperimentaste al pari di me.

Come dunque le sappiamo noi queste cose? Non è qui l' opportunità di cercarlo; ma fatto sta che da' primi anni trovammo entro di noi quest' uomo interiore; nè

già una coscienza *solinga,* ma la consapevolezza dell' uomo, anima e corpo vivente con gli altri uomini, in questo bell' universo, e sotto lo sguardo di Dio occulto e presente all'anima, che o l' adora o lo bestemmia, ma non può mai dimenticarlo. Quel conoscere quieto, efficace, luminoso, si chiama evidenza, quasi vedere spirituale, e che per fermo ci si palesa come relazione tra la verità e l'intelletto. Però san Tommaso scriveva: *Certitudo, quæ est in intellectu et scientia, est ex evidentia eorum quæ certa esse dicuntur:* la certezza ch' abbiamo nell'intelletto e nella scienza, nasce dall' evidenza di quelle cose che si dicono certe. (*In 3 Sent., Dist. 23, qu. 2, a 2.*)

Or bene, come il geografo ha gli spazi della terra da percorrere e non li descrive a capriccio, ma talquali; così il filosofo ha innanzi a sè quest' ampio spettacolo della coscienza, della coscienza non deserta, sì splendida di tante visioni; e troviamo qui entro e la mente in relazione col vero, e la legge del bene a signoria della volontà, e l' apprensione dei corpi, e l' amore naturale degli uomini, e la persuasione solenne di Dio; ma questo divino spettacolo la Filosofia non l' ha da ritrarre a piacere, non l' ha da scemare o dividere, o recarvi confusione; ce lo dipinga tal quale, fedelmente, con umile sapienza, con onestà. Qui non ci entra dire: Io non so spiegare la tal cosa, dunqu' ella non è: ovvero: A me piacerebbe che il fatto stesse in tal modo, dunque gli è così: no, bisogna dire puramente e semplicemente: La coscienza di me ragionevole, sociale e religioso, mi dà questo me, con tutte queste sue relazioni, mi dà questo tutto sì sterminatamente grande, e sì amorosamente unito; io lo investigherò, lo cercherò a parte a parte, ne piglierò signoria col ripensamento, troverò in me, quanto posso, le ragioni di ciò ch' io penso, ricopierò con la scienza l' unione ideale e reale che mi s' appresenta all' occhio dell' anima, scriverò a dettatura della coscienza, non muterò una sillaba; non mi farò io il padrone della verità, ma ripeterò sincero con la parola de' labbri, la parola che suona entro lo spirito.

Ma v' è un altro pensare, o signori; avvi chi scende nell' animo proprio e dice: A me basta il senso animale; delle idee di spirito, di virtù, d' infinito, di Dio, di queste idee semplici e pure non so che farmene io; elle sono bugiarde. Altri: Io vedo sì nella mia coscienza la relazione tra il mio pensiero e le cose pensate, vedo sì una distinzione chiarissima, una opposizione tra certe cose e me che le penso; ma io questo legame tra il pensiero e ciò che non è il pensiero, non lo so spiegare, è un impaccio per me, è una bugia del mio pensiero; io son chiuso nel pensiero come in un carcere che da nessuna forza umana o divina si può rompere mai; nego tutto fuorchè il pensiero solo, solingo, desolato e disamorato. Altri aggiunge: Conosco e confesso bene che la mia ragione tende ad affermare la mia propria sussistenza, l' ordine e i fini delle cose, un Dio personale, infinità d' infinite perfezioni; ma tuttociò trapassa il fenomeno soggettivo; io non voglio oltrepassarlo, perchè non so spiegarlo; io, che ragiono, alzo la testa e dico: La mia ragione è bugiarda, ho ragione io contro la ragione. Chi nega il corpo e chi lo spirito, chi il mondo e chi Dio, e han luogo insomma tutte le negazioni, o particolari o generali, ch' enumerai e ridussi a certe sommità in altra lezione.

Or questo è certissimo che dove per la filosofia comprensiva, e tutta naturale, e fida seguace della coscienza, l' anima non ha contrasti con sè, e, operosa nel meditare, riposa poi dolcemente ne' suoi giudizi; invece la Filosofia (se vi piace darle tal nome) divisiva, negatrice, altezzosa, è uno sforzo del pensiero contro la natura, è una battaglia interiore, è un dispregio amaro di ciò ch' è chiaro, evidente, popolare, spontaneo, umano, è un voler fare la verità a modo suo e come non la vide nessuno, è un' indagine perenne del nulla, è un furore d' annientamento. Sì bisogna saperlo, la Filosofia che, generata dalla natura, segue la madre, non inventa mai nulla; non fa che *scoprire le ragioni*, già contenute nel proprio soggetto; e questo, ella non *l' inventa nè lo sco-*

pre, ma glielo porge la coscienza naturale, educata dalla religione e dalla civiltà. Chi inventa, è la Filosofia non naturale e divisiva: ella inventa sistemi che la natura non dà, che que' filosofi stessi dicon contrarj alla natura; e si vantano che questa natura onde pensiamo, deve correggersi dal nostro pensiero. La coscienza ne avverte che l'idea di Dio non fu inventata mai, che non fu inventato mai l'ordine del mondo, nè lo spirito immortale dell'uomo, nè l'idea di verità e di giustizia; e voi che affermate il contrario recateci avanti la storia, mostrateci la dáta di queste invenzioni. L'ateismo sì che venne inventato, mentre il genere umano lo contradiceva; e quei

« Che l'anima col corpo morta fanno »

costoro sì che inventarono il loro pensiero e stan contr'ogni popolo della terra.

Qual è dunque, o signori, il criterio naturale per distinguere nella Storia della Filosofia le buone dottrine dall'opinioni false? Ripetiamolo: il soggetto della Filosofia *è l'ordine universale, presente alla coscienza*, perchè gli uomini han cominciato a filosofare, quando han cercato *le ragioni di ciò che pensiamo naturalmente circa Dio, il mondo e noi stessi*. Ebbene, la Filosofia che va per naturale criterio e con metodo naturale, esamina questo soggetto, distingue e compone, non toglie nulla, non mescola nulla, non disgiunge nulla; guarda nell'evidenza de' fatti e de' principj; e rifà, notatelo bene, *il tutto della cognizione naturale col tutto della cognizione riflessa o della scienza*. Ma la Filosofia che va con metodo arbitrario, prende quel tutto naturale, e ora toglie una cosa, ora un'altra, lo mutila, lo recide, lo sparpaglia, lo riduce finalmente al nulla. Dio? il Dio della mia coscienza? Dio non è. L'anima mia, piena di ragione, e che già respira un'aura d'immortalità? L'anima mia non è; ma esistono i corpi. Ecco un altro: Nemmeno i corpi, le idee. Ecco un altro: Nemmeno le idee, le sensazioni. Ecco un altro: No,

nemmeno le sensazioni, le apparenze. Ecco altri: Nemmeno l'apparenze, il nulla. Così questa scienza fa come il vento di settentrione, che porta via le foglie, e poi secca i rami e lo stelo; questa scienza fa come la morte, spolpa le ossa, incenerisce lo scheletro e lo disperde. Voi lo capite; il criterio sta dunque in ciò: La Filosofia ordina ripensatamente le notizie della coscienza naturale: i sistemi falsi negano sempre o parte di essa o tutto. Così noi potremo distinguere la vera Filosofia dalle sètte. La vera Filosofia *ripete fedelmente la totalità della coscienza;* le sètte la contraddicono; il Filosofo è come l'uomo veritiero che dice tal quale il pensiero interno; le sètte son come il mentitore che l'áltera o lo nasconde.

Quel criterio, se noi lo specifichiamo di più, ci porge le seguenti differenze. La totalità della coscienza non è forse, o signori, un'armonia di relazioni ed interiori ed esteriori? Or bene; la Filosofia vera, meditando la coscienza, *l' afferma* tal quale, nella sua integrità, nel suo complesso; poi *distingue* le relazioni, e i termini loro; poi ne vede l'unione, e gli *accorda.* Le sètte, al contrario, anzichè accordare, *confondono;* anzichè distinguere, *separano;* anzichè affermare, *negano* in tutto od in parte. Così il panteista confonde Dio col mondo; il filosofo ne vede l'unione: il dualista li separa dal mondo; il filosofo gli unisce per la causalità assoluta: l'ateo nega Dio, il filosofo l'afferma. *Affermare, distinguere, accordare* da un lato; *confondere, separare, negare,* dall'altro, ecco le differenze.

Voi capite, o signori, che *dalla integrità del soggetto, ripensata fedelmente, sorge l'integrità della forma scienziale.* Io non vi dico nulla di complicato o d'oscuro; la è cosa che si manifesta da sè. E, di fatto, come mai si genera la forma scienziale, se non ordinando i pensieri della riflessione in conformità del soggetto e delle attinenze tra esse e le facoltà conoscitive? La scienza matematica si formò allorchè fu conosciuto che l'idee di quantità, senza bisogno d'esperienza este-

riore, potevano essere paragonate fra loro e palesare le loro proprietà; e fu conosciuto che v' è certe proprietà generalissime, significate in proposizioni evidenti od assiomi, le quali spiegano l' altre, perchè in tutto si ritrovano. La Fisica si formò allorchè fu conosciuto che le qualità de' corpi bisognava osservarle co' sensi esteriori, e ch' ell' erano capaci di paragone e così di essere ridotte a leggi più e più universali. Se il matematico volesse geometrizzare con l' esperienza; se il fisico volesse descriver la natura con l' idee a priori; se l' uno adoperasse l' induzione fisica, e quest' altro la deduzione geometrica; da che verrebbe mai quest'errore? Certo, dall' aver alterata la notizia del proprio soggetto; chè il matematico lo crederebbe un che sperimentale, e il fisico un che ideale; il matematico un che in relazione co' sensi, e il fisico un che in *sola* relazione con l' intelletto. E tanto è vero ciò, che la Fisica sorse per opera di Galileo, quand' egli mostrò che il soggetto di tale scienza manifestavasi al senso, e principalmente conveniva sperimentare e non già sillogizzare.

Sicchè, la falsità essenziale dell' ordinamento scientifico vien sempre da falsità essenziale nel concetto della propria materia; e la verità in contrario. Dico falsità o verità essenziale; perchè qui non discorro della più o meno perfezione, crescente col tempo. S' applichi ciò alla Filosofia, e vedremo che l' ordine vero di esso, vo' dire i buoni principj e il buon metodo di ragionare, nasce dal ripensamento puntuale della coscienza e delle sue relazioni; come viene il disordine dall' opposto. Se l' Hegel adopera il modo d' identificare i contradittorj, onde procede mai questo se non dalla *confusione* del panteismo? Pensateci bene; egli non poteva concepire tal metodo *prima di concepire il panteismo;* l' Hegel cerca unificare i contrarj, appunto perchè crede all' identità sostanziale d' ogni cosa. Se il Condillac ed i suoi prescelsero troppo l' osservazione de' fatti sensibili, se il Berkeley la sola contemplazione dell' idee, se il Kant l' esame de' fatti interiori senza le loro attinenze oggettive, di

grazia, come faremmo noi a separar questi metodi dalla viziosità del ripensamento sulla materia filosofica ch'era dimezzata da essi? Lo stesso preferire di troppo l'analisi o la sintesi, anzichè accordarle, non deriva forse da erroneo concetto delle attinenze? ammettere il modo induttivo e rigettare il deduttivo, o viceversa, anzichè unirli, non proviene forse dal troppo concedere a' fatti, ovvero all'idee, senz'abbracciare in un tutto quel ch'è un tutto nella coscienza? Talchè, quando afferma il Cousin che la scienza è il metodo, ha ragione; ma premesso che il metodo non si può separare dalla notizia sincera del proprio soggetto; questa dà il metodo, il metodo la svolge; e lo svolgimento di essa perfeziona il metodo sempre più; e così via via, perchè notizia del soggetto e metodo sono in sostanza un'unica cosa. E badate, o signori; *con l'esame schietto* della coscienza si trovano mano a mano le verità più spiccate che con la loro evidenza servono poi di criterj scientifici; come le idee di entità, di vero, di bello e di buono, e va' discorrendo. Ma se *l'esame non è schietto*, que' criterj o non appariscono, o s'applicano male.

Però la coscienza naturale e il senso comune che n'è l'esterna manifestazione, hanno un ufficio *anteriore* alla scienza, e uno *posteriore;* anteriore, porgendo le verità fondamentali ; posteriore, dando al filosofo un segno per verificare se la scienza sia svolgimento di quel germe o se nasca invece da riflessione arbitraria.

Vuol farsi qui una distinzione molto importante. Se il soggetto della Filosofia è la totalità della coscienza naturale, e se in questo soggetto vi ha certe notizie che ogni uomo sa più o meno chiaramente, e molto più le sa in modo sereno chi vive tra' popoli civili e cristiani; segue, che la filosofia possiede in tal soggetto alcune verità *dimostrabili* sì come teoremi (tanto per *osservazione* e *induzione*, quanto per *deduzione*) ma *non capaci di dubbio.* Perchè non capaci di dubbio? Perchè già note ed evidenti nella coscienza,

quantunque non ragionate in modo riflessivamente ordinato. C'è Dio? Tal quesito non si può mica proporlo come un dubbio, perchè lo so già; nè quindi risolvere tanto pel sì, quanto pel no; ma solo ne cerco la ragione in modo esplicito e chiaro. La coscienza mi darà Dio come causa; la riflessione scientifica svolge tal concetto e tale argomento. Queste verità le chiamo teoremi; perchè il teorema porge la dimostrazione di cosa che *già* si conosce. E chi mi dicesse: l'educazione altrui e la meditazione propria ci fa rigettare molti errori ch'avevamo appresi popolarmente: or come distingueremo noi, prima d'esaminare, quel che può rigettarsi e quel che non può nemmeno dubitarsene? risponderei: che la riflessione più semplice e più immediata serve a renderci accorti di que' punti supremi che costituiscono la totalità essenziale del nostro conoscimento, e di quello ch'è accessorio e che può essere arbitrario. Il segno è questo: che dubitando di certe cose, *s'áltera tutte le nostre conoscenze* (per esempio, chi dubita di Dio, tal dubbio scompiglia il concetto di noi stessi e dell'universo, i quali non avrebbero più un primo principio, un ultimo fine, e leggi divine); ma chi dubita di alcun che secondario, come di certe credenze volgari o di scolastiche opinioni, l'ordine totale del conoscimento non si perturba. Da quest'indizio che la coscienza ne porge spontaneamente, si cava un altro indizio (ma ve lo scopre una meditazione più alta); che cioè, i sommi concetti naturali non si possono ridurre l'uno nell'altro, bensì hann' essere proprio, quantunque in relazione con gli altri concetti. Per esempio: i concetti del soprannaturale e del naturale non possono risolversi l'uno nell'altro perchè contrapposti, e quantunque nell'applicazione si possa confondere il soprannaturale al naturale e viceversa, quanto poi al concetto in sè stesso il soprannaturale contrapponesi *assolutamente* al naturale, e non già in modo *relativo.* Or dunque, se tali concetti di Dio, del mondo e dell'uomo, de'corpi e degli spiriti, dell'uno e del moltiplice, non si risolvono in altri, se-

gno è che non vengono da giudizi *arbitrarj*, i quali cadono sempre nell'applicazioni nè costituiscono mai un concetto indipendente.

Nella coscienza v' ha di molti veri che non appariscono *chiaramente* a tutti, e che quindi o s'ignorano affatto ripensatamente o cadono in dubbio. Per esempio, *l'origine prima* dell'idee, chi mai la sa *innanzi d'averne cercato?* Or questi si chiamano problemi; perchè il problema dimostra ciò che innanzi non si conosce o di cui si dubita. Ma badisi bene: chi risolve un problema, gli occorre de' principj; e inoltre nel problema s' acchiudono *verità teorematiche:* così nel problema sull'origine prima dell' idee, va tenuto fermo che altro è il senso animale, altro è l' intelletto.

Or bene; ecco un'altra maniera di definire il divario tra' filosofi. Chi nega o áltera le verità teorematiche della coscienza, *fa setta;* chi tiene opinioni diverse su qualche problema, *fa scuola* (purchè non guasti le verità teorematiche contenute in quello, come i sensisti); l' unione poi delle verità teorematiche, e però de' principj necessari ad esse, e dell' ordinamento scientifico essenziale che ne deriva, costituisce *la Filosofia* in corpo di scienza *consentita.* Avvertite tuttavia, ve ne prego, che non porremmo giustamente fra le sètte un filosofo, quand' egli cada in gravi errori purchè questi non facciano la sostanza del suo filosofare; ma ella sia tale che da un lato mantenga le verità più principali della coscienza, e porga dall'altro i rimedj da confutare quegli errori. Così, non ostante l' errore dell' armonia prestabilita, vedremo il Leibnitz aver dottrine sanissime, e offrirci con le teoriche della *forza* il modo di sceverare quel vizio da' suoi pensamenti. Avvertiremo altresì, che in un filosofo si può dare due parti principali ben distinte fra loro, tanto distinte che l' una si disgiunge dall' altra senz' alterarsi. E allora, se l' una è falsa e l' altra è vera, vuol giustizia che la falsa solamente s' annoveri tra le opinioni di sètta. Così, quant' al Cartesio, egli errò cominciando dal dubbio universale, ma

il suo metodo d' osservazione interna non dipende punto da tal dubbio, e se ne può distrigare.

Se la *totalità evidente della coscienza e delle sue relazioni* costituisce il criterio preliminare della Filosofia, *tutte le dottrine sostanziali* di chi la professa sono *evidenti*, perchè ci vuole sforzo a negarle; sono *positive*, perchè rispondono alle verità interiori ed al loro accordo; sono *naturali*, perchè la coscienza le dà; sono *comuni*, perchè tutti gli uomini, quantunque in modo più o men chiaro, le han conosciute. I sistemi erronei son *oscuri*, perchè un' evidenza falsa non si dà; *negativi*, perchè o negano alcuna o tutte le verità della coscienza, o la loro distinzione, o la loro unione; *arbitrarj*, perchè contrarj alla natura del pensiero; *particolari* a que' filosofanti che si oppongono alla coscienza del genere umano.

Quindi, più sono le sètte e i loro sistemi, perchè l' errore è moltiplice; più sono le scuole, perchè moltiplice è il dubbio; ma la scienza è *unica*, perch' è il *tutto*. Le scuole e le sètte portano un nome, il sistema del tale e del tal altro; la Filosofia non si chiama che Filosofia; come la Fisica o la Matematica non è di questo o di quello, è Fisica o Matematica e nulla più. Se mi venne domandato: Che filosofia segui? mi sentii sempre umiliato e confuso profondamente, nè ho saputo che rispondere. Che filosofia ? la comune a tutti i filosofi veri, da Socrate almeno fin a noi, quella ch' ebbe compimento nella Cristianità, e che io non trovo in un libro solo, ma se prendo Agostino e Tommaso e Galileo, la mia coscienza dice per me: Ecco la filosofia nostra. Non mia, no, ma *nostra;* chè la verità è comune: così quando preghiamo, non si dice *Padre mio,* ma *Padre nostro.* Filosofia sperimentale? no. Filosofia *a priori?* Nemmeno. Filosofia inquisitiva, o dimostrativa? Nemmen questo. Filosofia *ontologica* o *psicologica?* Neppure, neppure. *Ecclettica?* Meno che mai. Adunque? Filosofia; non so altro nome; Filosofia che sperimenta; Filosofia che ragiona con principj; Filosofia

che dimostra le verità non dubitabili; Filosofia che cerca le ragioni, e anche le verità più lontane ed occulte; Filosofia che specula gli enti e ch'esamina i fatti interiori; Filosofia ch'unisce, ma non accozza. Al più si chiamerebbe Filosofia Cristiana, perchè compiuta nella Cristianità e sempre concorde al Vangelo.

Finalmente, per prendere chiara notizia delle dottrine, o delle opinioni d'un filosofo, accennerò quattro regole più principali; sottintesa ogni altra che i Logici dánno per la retta interpretazione.

Lo storico dovrà, narrando i pensieri d'un filosofo e l'ordine loro, essersene informato con la lettura dell'opere di lui; nè ciò io dico solamente perchè non bisogni credere a chi li riferisce, e giovi verificare da sè, bensì e molto più per un'altra cagione. In generale, gli storici di molta erudizione e diligenza sono accurati ed esatti nel riportare l'opinioni altrui, e quant'alla sostanza noi ci potremmo rimettere ad essi; chè se occorresse tal diffidenza, si smetta le storie, chè nessuno avrà diritto ad esser creduto. Al più, il guaio sta ne'giudizi sulle opinioni e sulle dottrine, non sempre spassionati; ma il lettore buono ed attento s'avvede facile della passione e sospende l'assenso. La ragione dunque di tal regola è principalmente un'altra; chi legge con amore i libri d'un filosofo, sente a poco a poco che le parole gli diventano vive, e la fantasia gli appresenta l'uomo che parla nel libro com'uomo che conversi col lettore, e l'intelletto prende l'abito a quel particolare andamento di giudizi e di stile. Il concetto che ne acquistiamo allora non è più generico ed astratto, come per lo più lo dánno gli storici, ma si fa determinato e concreto; e vi corre la differenza ch'è tra l'idea d'uomo lontano e di cui si sentì molto parlare, e l'idea d'uomo che s'ha in pratica. E allora, quel vivo concetto si trasfonde nella storia nostra, e si viene all'individuo de' sistemi, e non si dipinge di *maniera*, ma si ritrae la natura. Oltr'a ciò, gli storici badan solo per lo più a certe singolarità di sistema, e quelle riferiscono quasi le

formino il tutto; se poi ti metti a' libri dell' autore, le vedi occupare molto minor parte che tu non credevi. Per esempio; chi senta narrare il dualismo platonico, penserà che l' opere di Platone sien tutte lì, e spesso se ne svoglierà e le spregerà; se poi legga que' dialoghi da sè, s' accorge che due terzi almeno son buoni e belli e dal dualismo non dipendono niente. Ciò accade, e perchè non di rado la retta ragione d' un filosofo vince il sistema, e perchè se l' errore di esso sta nel concetto di qualche attinenza o di qualche termine, non così nel resto; e Platone, per esempio, ha mirabili dottrine sull' intelletto e sulla virtù e sulla dialettica.

La seconda regola si è di guardare al tutto delle dottrine o delle opinioni; e specie a que' luoghi, dove un autore tratta *ex professo* d' un tal punto, anzichè dove ne tratta di passaggio. Il più de' falsi giudizi, circa la storia de' filosofi, nasce dalla negligenza di questo precetto. Con l' ingegnose interpretazioni d' un testo o d' un altro, si fa d' un autore quel che ci piace ch' e'sia.

La terza regola scende dall' altre; che si attenda, cioè, al primo concetto che sorge dalla lettura spassionata d' un libro. Una mente *addottrinata e onesta*, leggendo un libro qualunque, ne piglia subito un' idea naturale e spontanea, tal qual' ella risalta dal libro stesso. Ora, la critica posteriore può rendere più chiara ed esatta la nozione prima; ma non deve alterarla, se no, alla naturale spontaneità succede l' artifizio. Questo accade altresì nel conversare; chi, pratico del mondo, giudica d' un uomo dal senso che glie ne dà l'aspetto ed il parlare, men di rado s' inganna che quando poi va sottilizzando sulle riposte intenzioni. I Francesi han mirabile facoltà di cogliere la naturalezza del concetto, benchè talora non sieno pazienti nell' esame più intimo; i Tedeschi valgono più spesso in ciò, ma talora il troppo esame li mena lontani dalla ingenuità del primo conoscimento. Gli uni e gli altri, tuttavia, san fare (quando vogliono) l' una cosa e l' altra perfettamente.

Quarta regola si è, notare l'opposizione che un filosofo ha con le sètte, o una setta con le dottrine anteriori e contemporanee; perchè da tal raffronto vien fuori la realtà de' significati e de' fini. Chi vuol sapere, ad esempio, la grandezza di Platone, lo guardi nel suo combattere i sofisti; chi la grandezza di sant' Agostino e di san Tommaso, nella confutazione de' Manichei e degli Arabi; chi la grandezza de' buoni Cartesiani e del Leibnitz e del Vico, la veda nel sostituire l'esame interiore a' soli sillogismi della scolastica tralignata, le verità necessarie a' soli fatti sensibili del Locke, la contemplazione dell'ordine eterno nelle cose e nell'uomo alla coscienza solitaria e all'astratte idealità del Cartesio.

Fo termine, o signori, ma vi prego di scolpire nell'anima, che l'ordine della filosofia come noi lo cercheremo ne' Filosofi, va riscontrato nella coscienza ch'è libro di natura, e la natura è libro di Dio.

LEZIONE SESTA.

METODO EC. — DELL' ORDINAMENTO CRONOLOGICO E RAZIONALE.

SOMMARIO. — Non si dee badare nè alla sola successione, e nè alla sola causalità intrinseca; perchè i fatti hanno insieme la loro successione e la loro ragione. — Il metodo razionale poi co' fatti dell' uomo interiore e con le sue leggi chiarisce la storia nel suo svolgimento esteriore. — Pel metodo misto si ha *cinque* indagini da fare, classi de' fatti, istitutori delle dottrine e de' sistemi, lo svolgimento loro, i tempi principali e secondari di questo svolgimento, di tutto ciò le leggi supreme. — 1. La filosofia perenne si distingue in *classi accidentali*, ma per la sostanza è un unico sistema; le scuole e le sètte si distinguono in classi *sostanziali*. — Questo ridurre in classi non offende nè la realtà nè la ragione. — Sbaglia chi sta troppo nelle generali, e chi non vede se non l' individuale. — 2. La somiglianza delle classi nelle dottrine o nelle opinioni viene da una causa comune, cioè dagl' istitutori. — Per lo più i seguaci non fann' altro che recare o compimento od esagerazione od alterazioni accidentali; ma i semi son posti già da' primi. — 3. Lo svolgimento di que' semi è interiore od esteriore, cioè la connessione intima de' pensieri che si dispiegano, e la successione de' concetti nel tempo: varj esempi di ciò. — Inoltre, lo svolgimento della scienza si può risguardare in modo particolare e in modo universale. — 4. Tempi principali e secondari di tale svolgimento; i quali cominciano quand' un avvenimento grande informa le menti, e terminano quand' un altro avvenimento grande le trasforma. — L' èra è un tempo principale; l' epoca è secondaria, e si distingue in età minori; distinzioni varie secondo la maggiore o minore universalità degli avvenimenti che informano la scienza e la civiltà: esempi di ciò. — La distinzione de' tempi non è separazione. — 5. Le leggi che governano le classi delle dottrine e de' sistemi, l' origini loro lo svolgimento e i tempi diversi, sono infine le medesime leggi del pensiero: e però, come nel pensiero, così nella successione de' filosofi, troviamo la *comprensione iniziale* o confusa, poi la *distinzione*, e all' ultimo la *comprensione finale* o l' accordo. — Ma queste diversità non si credano separazioni d' uffici, sì prevalenze. — Que' tempi diversi li troviamo nella vita d' ogni filosofo più noto, e in ogni epoca, e in ogni èra, e nell' ordine universale della storia: esempi di ciò. — Necessità che l' un grado del pensiero preceda l' altro; lor difetti; non giuste accuse a' tempi anteriori da' posteriori; nel sopperire continuamente a' difetti sta il progresso della filosofia perenne. — Leggi che regolano lo svolgimento delle scuole e che rispondono allo mentovate della filosofia perenne e progressiva. — Quanto alle sètte, elle prendono forme contrarie a' gradi successivi della scienza. — *L'attinenza di tutte l'attinenze è la causalità*; e però le forme successive de' sistemi falsi nascono da errori sulla causalità prima. — Così l' errore cominciò dal dubbio sulle tradizioni sacre, e venne al panteismo (*confusione*); passò quindi al dualismo nei varj suoi aspetti (*separazione*); cadde poi nello scetticismo; prima particolare degl' idealisti e de' sensisti, e dopo universale, da cui tenta risorgere col misticismo e con l' ecclettismo (*negazione*). — Come si contrappongano i tre gradi successivi della filosofia, e i tre gradi delle sètte. — La filosofia è scienza d'attinenze universali o d' armonie, le sètte consistono in opposizioni; opposizione contro le tradizioni sacre, poi del senso e dell'intelletto fra loro, infine della ragione con sè stessa. — Altre differenti qualità tra lo svolgimento della filosofia perenne e delle sètte.

Mostrato qual ordine s' addice alla Storia nostra quant' a' fatti in sè stessi, si mostrerà oggi, o signori,

qual ordine le s' addice quant' a' fatti in relazione col tempo.

Dovremo noi badare alla sola successione de' fatti? questo sarebbe il metodo cronologico. Dovremo noi badare alla sola e intrinseca causalità di un fatto da un altro? questo sarebbe il metodo razionale. Dovremo noi badare ad ambedue? questo sarebbe il metodo misto. La soluzione di tal quesito pende da due assiomi molto comuni: *un fatto che succede ad un altro, non sempre vien da esso*; tuttavia: *un effetto è sempre posteriore alla sua cagione.* V' ha dunque necessità d'accoppiare il tempo con la dipendenza causale: la successione non s'identifica con la causalità, ma ne dà segno; la causalità non s' identifica con la successione, ma n' è accompagnata. Chi trascurasse il prima ed il poi, non avrebbe una storia perchè la storia è di fatti che si succedono nel tempo, e questo n' è condizione non separabile; ma chi trascurasse la dipendenza degli effetti dalle cagioni. d' un fatto dall' altro fatto, di un sistema dall' altro sistema, dei condizionati dalle loro condizioni, del contingente dalla sua ragione, darebbe una cronaca non una storia, perchè la storia è racconto di fatti con le condizioni tutte che ce ne porgono intendimento: insomma la storia è de' fatti tal quali, e i fatti han la loro successione e la loro ragione; dunque il metodo sia cronologico e razionale. Per esempio, il Cristianesimo vien dopo l' èra pagana, tuttavia non procede da essa, come vedremo, anzi n' è il contrapposto ed il rimedio; ma in ogni modo avvi attinenze non poche tra la Filosofia dei Gentili e la cristiana; non si potrebbe dunque dalla posteriorità arguire la piena causalità, ma non si può nemmeno escluderla interamente. Nè si credan già due metodi opposti, e ad arte accoppiati; sono uniti naturalmente fra loro, e lo storico gli unisce perchè li trova essere un tutto. Il Cousin dice metodo *a priori* il razionale, *a posteriori* l' altro. Se ciò s' intende che l' uno manifesta le cause interiori, e l'altro bada solo a' fatti esteriori, la cosa va bene; non s' apporrebbe già chi credesse che

l'uno prescinde dalle osservazioni de' fatti, perchè anzi s'osservano *i fatti dell' uomo interiore e le sue leggi* per chiarire la Storia nel suo svolgimento *esteriore.*

Or dunque, il metodo misto che vede nel tempo i segni della causalità, e di que' segni cerca il significato o la ragione, ha nella storia della Filosofia, come nella Storia naturale, cinque indagini da fare. Che modo tien egli lo storico naturale? I fatti e le cose *distingue in classi* per le somiglianze loro e differenze; se no, l'enumerazione de' particolari senza ridurli al generale è notizia spicciolata, non iscientifica. Poi de' fatti e delle cose indaga, quant' egli può, le origini, cercando in esse i germi più separati da ogni accidente straniero e che ci spieghino lo svolgimento delle forme diverse. E tale svolgimento egli osserva di mano in mano: distingue altresì que' tempi principali che mostrano il cominciamento di apparenze nuove; per ultimo, delle *somiglianze e differenze*, e *de' germi o fatti primitivi*, e dello *svolgersi loro*, e dei *tempi loro diversi*, cerca *le leggi supreme*, cioè più semplici che si possa. Così, il botanico indaga le *specie* delle piante, i lor *semi*, il *crescere* loro in pianta, i *tempi* della fecondazione, della fioritura e della fruttificazione, e le *supreme leggi* che governano tutto ciò. Così pure il fisico indaga le *specie* dei colori, ne scruta i *primitivi* col prisma, l' *aumento loro col rimescolarsi* insieme, i *tempi* di loro apparenze successive secondo la riflessione e la refrazione, e tutto ciò come si spieghi per le *leggi* universali della luce. Non diversamente lo storico della Filosofia: egli ha cinque indagini; classi de' fatti; gl' istitutori delle dottrine e de' sistemi perchè in quelli se ne vedono i germi; lo svolgimento della tradizione scientifica, delle scuole e delle sètte; i tempi principali e secondarj di questo svolgimento; e di tutto ciò le leggi supreme.

Rispetto alle classi, certo è ch' esaminando le dottrine e l' opinioni filosofiche, v' ha tal ragguaglio in cert' une che siamo costretti a farne una classe unica, e tal disagguaglio in cert' altre che dobbiamo farne classi di-

stinte. Così, la Filosofia perenne ha subietto e principj e metodi e prove comuni, talchè forma un ordinamento unico, un unico sistema, ed è un' assurdità lo spartirlo in più sistemi; nondimeno, la necessità di combattere gli errori, la varia qualità de' tempi, e i proprj svolgimenti gli dánno tali aspetti diversi, che giova distinguerlo in classi *accidentali*, come si distinguono le dottrine de' Padri da quelle de' Dottori. Dico accidentali, perchè le non variano nella sostanza de' principj e dei fatti e de' ragionamenti, variano bensì nel modo di considerarli e d' esporli: e appunto i Padri e i Dottori han la stessa dottrina, ma gli uni tengon più dell' apologetico e dell' oratorio e delle forme platoniche, gli altri tengon più dell' espositivo, e della severità logica e delle forme aristoteliche; differenza che il più si causò dalla differenza degli avversari e dal gusto de' tempi. Le scuole poi e le sètte si distinguono in classi *sostanziali*; perchè le scuole differiscono assolutamente in qualche problema, come i sostenitori dell' idee innate da coloro che le negano; le sètte differiscono ne' principj e ne' teoremi tanto fra loro quanto dalla Filosofia perenne, come i panteisti dai teisti, e i panteisti da' dualisti, e il sensismo dall' idealismo, e lo scettico particolare dall' universale. Non s' offende perciò la realtà, se le opinioni o le dottrine, in ciò ch' elle hanno di somigliante, vengono esaminate in comune, anzi, altrimenti, offenderemmo la realtà e la ragione; la realtà, perchè realmente v' è somiglianza; la ragione perch' ella deve afferrare l' universalità, senza cui tutto è tritume di fatti non intelligibile, l' universalità bensì che ha suo fondamento nella realtà.

E qui noi ci abbattiamo in due opinioni contrarie. V' è chi troppo sta ne' generali; e tal modo non va imitato, perchè se il Machiavelli lo combatteva sì bene con le parole e con l' esempio nella Storia civile, e diceva e mostrava il pregio di scendere a' particolari, così occorre fare, e anzi più, nella storia d' una scienza, dove le sole generalità non ti palesano mai que' varj aspetti che prende la dottrina ed il sistema per le varie cagioni

della civiltà e della volontà e della educazione. Bisogna dunque scendere all' individuo. Ma consentiremo noi a chi oggi sostiene la sola individualità de' sistemi, talchè, come afferma un traduttore del Ritter (*St. della Filosofia moderna*, trad. franc.) ogni sistema sia non comunicabile, individuale affatto, e il pensiero de' maestri si trasformi essenzialmente ne' seguaci? Questo non può approvarsi, giacchè la somiglianza de' pensieri è fatta possibile dalla somiglianza degli obietti e delle cagioni; e se ogni somiglianza di pensieri fosse non possibile, a che mai la parola? È certo che v' ha differenza tra uomo ed uomo della medesima scuola o setta (e questa è la parte di vero di tale opinione), ma v' ha bensì somiglianze sostanziali, come ogni sensista è simile all'altro in ciò, ch'essi non ammettono conoscenza intellettuale distinta naturalmente dal senso. Questa è la ragione del nome comune, che tutti dánno a certi filosofi; e se la comunanza di dottrine o d' opinioni mancasse, non si darebbe comunanza di titolo. Si può dunque e si deve distinguere le classi, ma senza trascurare le diversità individuali.

La somiglianza poi delle scuole e delle sètte, come altresì delle classi *accidentali* nella filosofia perenne, ha una causa comune, che le origina, e che pone il germe da cui esse si svolgono con più o meno fecondità se altra causa non ci s' oppone. Tali sono gl'istitutori. Così Platone fondò l' Accademia, Aristotile il Peripato, Zenone la Stoa, il Locke i Sensisti, il Kant il Criticismo, l' Hegel il Panteismo ideale: d'altra parte sant' Agostino raccolse in unità le dottrine antiche e le cristiane, facendosi maestro a tutti i filosofi e teologi della Cristianità, san Tommaso dètte a quelle ordine più rigoroso di scienza, e da esso s' informarono i posteriori, Galileo le accordò col metodo sperimentale esterno e fondò la Fisica nuova, il Leibnitz tentò di raccorre quel che le sètte dissipavano, e fu capo d' un illustre discepolato. Qui pure, adunque, non s' áltera punto la realtà, se lo storico si fermi principalmente a' maestri di dottrina o a' capi di sistema; benchè ciò non tolga

che si debba esaminare le varietà più importanti, causate dai discepoli, come il sistema del Condillac rispetto al sistema del Locke, o, più anticamente, certe opinioni di Lucrezio rispetto a quelle di Democrito e d' Epicuro.

Per lo più, tuttavia, i seguaci non fann' altro che recare o *compimento*, o *esagerazione*, o *alterazioni accidentali* alle dottrine primitive od ai sistemi. Così la dottrina di sant' Agostino si compie in san Tommaso che v' aggiunge rigore di trattato; la dottrina di san Tommaso si compie in que' Tomisti che oggi negano la possibilità d' eterna creazione, possibilità sostenuta da lui, e uniscono più scioltezza di metodo e le succedute osservazioni della coscienza; la opinione falsa del Locke vien esagerata dal Condillac che nega la riflessione; il Tracy esagera il Condillac, andando al materialismo, e reca nel sistema di lui un mutamento accidentale, allorchè, senza muovere com' esso dalle sensazioni, dice in modo assoluto: chi giudica e ragiona, sente e non altro. Ad ogni modo, bisogna muovere da' capi, affinchè si veda lo svolgimento successivo, e quel che vi fu aggiunto e mutato; il germe della dottrina serve da principio di paragone, e da punto di partenza; poi, la mente non si confonde così con la minutaglia de' seguaci, non degni di ricordanza, o solo in poche diversità. Perciò (badisi bene) a mostrar le origini delle dottrine o delle scuole o delle sètte per via degl' istitutori, occorre far vedere con quanta più si può limpidezza i *punti cardinali* o i germi delle dottrine stesse o de' sistemi, come il botanico fa vedere i semi della pianta e il fisico i colori primitivi: opera di non lieve difficoltà, perchè si tratta di levar fuori que' germi da ogni viluppo di differenze apparenti e d' illazioni e d' inesattezze nel concetto o nella parola, trarli fuori, dico, non a priori, non ad arbitrio, non per un disegno già preconcepito, ma per l' osservazione onesta, minuta e ben comparata di ciascun particolare, osservazione minuta che richiede di que' súbiti sguardi largamente comprensivi de' quali

(pur troppo) non s' è capaci senza ingegno grande e senz'abito non minore.

Però, stabilito le classi e gl'istitutori, cioè, le dottrine e opinioni varie, la loro semenza od origine, si procede allo svolgimento loro così esteriore come interiore. Svolgimento interiore si è la connessione intima de' pensieri, che si sgomitolano da' concetti cardinali della dottrina o del sistema. Tal connessione non fallisce mai o quasi mai ne' pensatori forti e ne' loro seguaci di polso: i principj ponn' essere falsi e contradittorj, ma le conseguenze sono per lo più a filo di logica; come si vede nell' Hegel e ne' suoi. Svolgimento esteriore si è la successione de' vari concetti nel tempo, i quali o vanno allargandosi quant' è la loro capacità, o s' arricchiscono d' attinenze e di conseguenze; e ciò accade, così rispetto a' varj libri d' un autore in vario tempo pubblicati, come rispetto a' seguaci della sua dottrina od opinione. Chi vuole, ad esempio, parlare del Gioberti, mostrerà prima i capi sostanziali del sistema suo; poi com' egli tragga le varie parti del sistema dagli elementi dell' assioma supremo: Dio crea l' universo (*l' Ente crea l' esistente*); poi, come i rudimenti del sistema fossero già nella *Teorica del sovrannaturale*, e si svolgessero esternamente nella *introduzione alla Filosofia:* e infine, come i suoi scolari hann' ordinata la totalità del sistema a mo' di trattato, vuoi Felice Toscano a Napoli, o il Padre Romano in Sicilia. Del Vico è importantissimo a notare come il significato della voce *senso comune* prenda più estensione di mano in mano, minore negli opuscoli latini, maggiore nella Scienza nuova. Più importante altresì è considerare il perfezionamento che Platone reca nel concetto del bene, principiando dal Liside, e andando al Filebo, al Protagora, ed alla Repubblica; com' egli cioè sempre più concepisca nitidamente l' oggettività del bene assoluto. Talchè non ha poco valore la dáta de' libri, e la critica di essa; ma vuolsi fuggire le sottigliezze e (soprattutto) lo stabilire un preciso svolgimento di dottrine o di sistemi sopra dáte probabili anzichè certe.

Inoltre lo svolgimento della scienza può risguardarsi e in modo particolare e in modo universale. In modo particolare, quando si tien dietro all'ordine de' pensieri d'un tal uomo, così rispetto a lui, com'anche rispetto a quelli che l'han secondato; in modo universale, quando si badi al perenne dispiegarsi della Filosofia e per l'intima sua fecondità e pe' continui combattimenti contro l'errore ed il male. Così, lo storico di Platone chiarirà come si formasse la dottrina di lui, e per sè e contro i sofisti, e come la proseguissero i suoi scolari; lo storico della Filosofia chiarirà, come l'alte dottrine de' Socratici avevan radici anteriori nell'Oriente e nella Magnagrecia, e, ripulite da errori non pochi, s'innestarono naturalmente con le verità cristiane, e crebbero nella sapienza de' Padri e de' Dottori, talchè la filosofia moderna può dar loro mirabile incremento; tutto ciò e per intima vitalità, e per occasione di resistere a' venti contrari dell'errore.

Esaminate le classi, gl'istitutori o l'origini, e lo svolgimento loro, se ne distingua i tempi principali e i secondari. Così nella storia della Filosofia, come nella storia universale, scorgiamo alcune serie di fatti, i quali benchè per modo generale dipendano da tutti gli altri, han pure tra loro una dipendenza più specificata, e *s'informano* da un principale avvenimento. Ciascuna serie comincia da uno di questi avvenimenti grandi e informatori; termina poi quand'un altro avvenimento grande trasforma i fatti umani e dà loro un corso novello. Così distinguiamo la filosofia socratica dall'anteriore, perchè Socrate dava un altro moto alla riflessione scientifica; e tu lo senti davvero in tutte le scuole che si chiamaron da esso. Differiscono bensì l'ère dall'epoche; differenza che s'intende assai bene. Un avvenimento grande può informare lontanamente sì, ma con intima efficacia più serie di fatti; le quali, ciascuna da sè, s'informano ancora d'un altro avvenimento subordinato. Così l'èra pagana si suol distinguere a ragione dalla cristiana, tanto per la civiltà universale, quanto

per la filosofia, giacchè (come vedremo) ne' punti essenziali della filosofia, il gentilesimo aveva un essenziale divario da ciò che noi sentiamo. Ma tal distinzione non basta; fermata sempre quella diversità universale, v' ha poi altre diversità, secondarie sì ma segnalate e che informano lunghe serie di fatti, le quali, *contenute nell' ère,* si dicon *epoche:* così, per l' èra de' Gentili, l'epoca orientale diversifica dalla greca, prevalendo in questa la riflessione soggettiva, e nell' altra la contemplazione oggettiva; per l' èra de' Cristiani, l'epoca de' Padri diversifica da quella de' Dottori, prevalendo in questa le forme aristoteliche e di trattato e il combattimento con gli Arabi, e nell' altra le forme platoniche e l' apologia contro le scuole paganeggianti. Non occorre aggiungere poi, che, *contenuti nell' epoche,* v' è tempi diversi od *età;* le quali s' informano d' altri avvenimenti segnalati, che sottostanno bensì all' avvenimento principale dell' epoca sua, sottoposto pure all' avvenimento principale dell' èra; sottoposte l' età, l' epoche, e l' ère all' avvenimento supremo dell' origine umana. L' ère e l' epoche della Filosofia van di pari con l' ère e l' epoche della civiltà; perchè mentre nella civiltà si svolgono le facoltà umane, la ragione vi riflette su, e fa le discipline filosofiche, le quali così prendon forma da' varj stati delle potenze interiori, come le dette potenze prendon forma da' varj stati di civiltà e di religione. Ma il divario de' tempi non è separazione come di vita a vita, come di un uomo che muore ad un altro che nasce, come di una pianta che secchi ad un' altra che germoglia; è divario di stati nella medesima vita; salute, malattia, risanamento; fecondazione, fioritura e frutti; puerizia, gioventù, virilità; scienza che ha gradi varj di riflessione ed aspetti diversi, ma nella sostanza è sempre la stessa, come lo stesso è sempre l'oggetto pensato ed il pensiero.

Or bene, che leggi governano le classi delle dottrine e de' sistemi, e le origini loro, e la lor distinzione e lo svolgimento in tempi diversi? Più breve; che leggi ha la vita interiore ed esteriore della Filosofia? Queste leggi

dovrann' essere verificate e seguite dalla sua Storia. Ma come mai le troveremo? co' soli fatti esteriori non già; che han bisogno d' interpretazione. Questa si trova nell' uomo interiore che genera i fatti esternamente: ossia, le leggi che dan ragione della Filosofia, nella serie de' tempi, non son altro infine che leggi del pensiero in attinenza co' suoi oggetti, leggi del pensiero unite alle leggi degli affetti e della volontà, efficaci questi sul moto della riflessione. Non dicemmo noi, o signori, nella lezione passata, che la riflessione comincia da ripensare il tutto indistinto della coscienza e de' suoi oggetti o da una comprensione *iniziale;* e che poi, per meglio vedere la loro natura, distingue il tutto nelle sue parti; e all' ultimo le accorda ed è una comprensione *finale?* Questa legge è universale: apprendiamo le cose in confuso, le ripensiamo poi nella loro unione, tal quali, come dapprima si palesano al ripensamento; si distinguono, dopo averle afferrate in un tutto; e, distinte, ricomponiamo il tutto per le proprie attinenze. S' applichi ciò alla Storia della Filosofia, e vedremo che nel viver suo, nella successione delle dottrine ci ha da essere tre gradi; il ripensamento e *l' affermazione del tutto* nella sua totalità poco distinta; un altro tempo in cui si cerca di ben *distinguere le parti;* un terzo e ultimo, in cui si scopre *le armonie* o la chiara universalità delle attinenze: comprensione iniziale, poi distinzione, poi comprensione finale. Badate di grazia, o signori, non dico già che questi gradi si spartiscano talmente da non esservi, quando s' afferma il tutto, distinzione alcuna; o da mancare ogni accordo, se distinguiamo: no, non è così; le operazioni della mente van rapide tanto e briose che non istanno mai segregate affatto; la differenza c' è nel prevalere l' una o l' altra operazione.

Considerate, vi prego, che que' tempi successivi s' han da scoprire in ogni filosofo, in ogni epoca ed èra, e nell' ordine universale della storia. Ogni maggiore filosofo, se noto a noi con chiarezza, ci dovrà palesare le sue

iniziali comprensioni, non bene consapevoli ancora di sè stesse, perchè non anco distinte; poi come le si vengano schiarendo ne' loro elementi; e com' egli le riduca poi a sistema, cioè a totalità d' ordinamento. Così, a ripigliare un esempio già dato, il concetto del bene sta involuto nel Liside di Platone, distrigasi nel Filebo e nel Protagora dove s'indaga le specie del bene, ma più compitamente e con universalità di sistema ricomparisce nella Repubblica e nelle Leggi. Paragonate i primi opuscoli di sant' Agostino con l' opere medie, e queste con la Città di Dio, dov'egli tentò una sintesi stupenda, e avrete di ciò un altro esempio; nè vi mancherà in san Tommaso, pel quale ogni sua scrittura minima è germe di tutto, ma tutto poi si svolge e va per minute indagini preparando la Somma principale, ch' è proprio la Somma e di lui e della Scolastica e de' Padri. E que' tempi successivi gli abbiamo nell' epoche e nell' ère.

In ogni epoca (attendete, vi prego), da che comincia egli un moto nuovo di filosofare? Da ciò appunto onde comincia il pensiero filosofico; vo' dire da un *ripiegamento del pensiero sulla coscienza.* È un' epoca nuova, perchè si sente il bisogno di ritornare sulla coscienza naturale, di trovarci lume novello, e di dare un altro indirizzo alle speculazioni ed alla vita. Dico alla *vita*, perchè gli affetti muovono la riflessione; e non si cerca dottrine nuove, se non in quanto ne sentiamo *dapprima* un' utilità pratica; la speculazione, come tale soltanto, vien dopo. Però l' epoche nuove della Filosofia cominciano sempre da un più vivo ripensamento della *coscienza morale*, a cui si congiunge di necessità la *coscienza psicologica*, e si congiungono ad ambedue le verità *ontologiche*, cioè le attinenze dell' uomo interiore con *sè stesso*, con l' *universo* e con *Dio*. Talchè il ripensamento morale trae seco l' indagini del pensiero e de' suoi oggetti. La coscienza morale è sentimento e giudizio circa il dovere; e questo non si ripensa, se non in quanto il dovere appartiene all' uomo *interiore*, al mio me, al nostro noi, e in quanto gli atti dell' uomo hann' atti-

nenza con *enti personali.* Ecco il perchè la riflessione sulla coscienza morale implica la riflessione psicologica e l' oggettiva, e questa si svolge da quella, ecco perchè *da' rudimenti morali esce intera la Filosofia.* Così le filosofie orientali cominciarono dagl' inni sacri del Veda; e gli antichi Pitagorici dalla morale disciplina, e Socrate dal *conosci te stesso* (in senso principalmente di moralità, ma che poi divenne speculativo); e i Padri dal *conosci te stesso* come *precetto* cristiano, e i Dottori eziandio; si rifecero altresì dalle dottrine morali e religiose i migliori Cartesiani per moderare il dubbio del maestro e per addirizzare la nuova filosofia. Tant' è inseparabile, com' io vi dissi altra volta, l' efficacia degli *affetti* e della *volontà* dalle *speculazioni filosofiche!* Or dunque, par provato abbastanza che ogni epoca cominciò sempre da un ritorno sulla coscienza, e massime sulla coscienza morale, il che si fa in modo comprensivo dapprima, e circa la totalità naturale della coscienza, vengon dopo le distinzioni e gli accordi. Così all' epoca greca Platone è comprensivo, Aristotile e lo Stoa distinguono, gli Alessandrini tentano unire. All' epoca de' Padri, han comprensione poco distinta i primi apologisti; si scorge di mano in mano ne' Greci e anco nei Latini la dialettica specificata; in sant' Agostino si fa la sintesi. Nell' epoca de' Dottori, troviamo i germi in Lanfranco e in san Bernardo ed in sant' Anselmo; il Maestro delle sentenze, Alessandro d' Hales, san Bonaventura e le opere prime di san Tommaso procedono o per trattati particolari, o (salvo l' Itinerario della mente in Dio) la distinzione è ben troppo più che la comprensione; le Somme di san Tommaso, e specie l' ultima è il finale componimento. E non solo in ogni epoca, ma nell' ère ancora si dà, com' io diceva, tal successione. Di fatto, nell' èra pagana è più sintetica d' ogni altra l' età orientale; e nell' èra cristiana, i Padri che dovettero ritornare sulla coscienza santificata dal Cristianesimo, l' età loro è fra le cristiane la più comprensiva; l' asiatica e quella de' Padri comprensiva di

sintesi non finale, sì primitiva. Poi son più distintive l'epoca de' Greci e quella de' Dottori. Epoche d'accordi tentati la latina e la moderna. Anzi la comprensione de' Padri è più perfetta dell' orientale, perchè arricchita da tutte le distinzioni della dialettica greca e dal Cristianesimo; e meglio della greca è distintiva l'epoca de' Dottori, perchè cade su d'una comprensione anteriore più perfetta; e l'accordo dell'epoca moderna può così riuscire ben altro che non quello di Roma: talchè non solo i filosofi e l'epoche e l'ère, ma tutto il cammino della storia ci palesa la legge de' gradi suddetti.

E que' tre gradi considerati e in ciascun filosofo e in ciascun tempo, sono necessari l'uno all' altro; chè non distingue chi non comprenda, nè ricomprende in armonia piena chi non distingua. Tutti e tre poi han qualche difetto per limitazione della mente umana; chè la comprensione prima è oscura, la distinzione suol essere minuta, e non sempre collegata o troppo artificiale, e la ricomprensione non suol essere adequata. Perciò nell'età posteriore si biasima da molti a torto l'anteriore che pur è necessaria preparazione, e i mancamenti non tolgono i pregi. Finalmente il progresso della filosofia consiste nel far succedere comprensioni più chiare, più naturali distinzioni e sempre più compite armonie, compimento che non è mai assoluto quaggiù; talchè la Filosofia, nata da secoli quant'è al suo essere sostanziale, non è mai fatta nè mai si farà quant'alla sua perfezione; anzi, perenne com'è nel passato quanto alle sue tradizioni, è perenne altresì nell'avvenire quanto al suo svolgimento.

Ma non distinguemmo noi, o signori, dalla Filosofia perenne che non ha nomi particolari, le scuole e le sètte? Ebbene; che legge governa lo svolgimento dell'une e dell'altre? Quanto alle scuole, la risposta è facile: dicemmo ch'esse cadono su' problemi; per esempio sull'origine prima dell'idee; ora, i problemi tanto più si accostano alla soluzione vera, quanto più si chiarisce e si compie la scienza ne' suoi principj e ne' suoi teore-

mi; sicchè le sue scuole seguono lo svolgimento della scienza ne' suoi tre gradi. Quanto alle sètte, il quesito ha un po' più del complicato; e si definirà, tornando alla legge spiegata fin qui. Convien tornare ad essa, perchè l'errore, essendo contrario alla verità, dee mostrare nel suo svolgimento forme contrarie allo svolgimento della Filosofia vera; quindi ritroveremo ciò che s'è detto nell'altra lezione: la Filosofia procede *affermando* la totalità della coscienza naturale, e *distingue* ed *accorda*; le sètte *negano*, *separano* e *confondono*. Ma la cosa è da esaminarsi più partitamente.

Qual è mai, o signori, l'attinenza universale che ciascuno sente nella coscienza propria, illustrata dall'educazione civile e religiosa? Certo, la dipendenza nostra e di tutte le cose da Dio: però i fanciulli la indovinano sì pronti, e sì facile è la domanda! *Chi ha fatto noi e tutte le cose?* Tal dipendenza è la relazione di causalità suprema. *La causalità è l'attinenza delle attinenze.* Di vero; le cose o si risguardano *nell'universo*, e son cause ed effetti così dentro di sè quant'a' loro accidenti, come fuori di sè quanto all'azioni ed alle passioni; o si risguardano nella lor *origine*, e son effetti della causa prima; o nella loro *possibilità e idealità*, e questa fa supporre l'*effettuabilità* reale. Ecco il perchè problema perenne di tutta la Gentilità fu sempre l'attinenza tra l'*Ente* ed il *non ente*, tra ciò che non si muta e ciò che si muta di continuo; problema che diversamente fu proposto dagli Orientali, da' Pitagorici, dagli Eleati, da' Greci, ma che sempre ritorna, e che primeggia in tutti i loro sistemi: ecco il perchè teorema sommo di tutta la Cristianità si è Dio creatore. La Filosofia, pertanto, ripensando la coscienza naturale, avvisa tosto la totalità di essa nel conoscere e sentire più o meno esplicito la dipendenza nostra e dell'universo dalla causa prima; nella qual totalità cadono poi le distinzioni della scienza, e l'armonie. Le sètte, all'inverso, si smarriscono d'errore in errore perchè fin di principio, non già comprendono l'attinenza suprema, ma vi recano confusione;

confondono, cioè, più o meno espressamente, Dio coll'uomo e con la natura. Affinchè, per altro, si potesse fare tal confusione bisognò allontanarsi dalle tradizioni sacre; e per allontanarsene col pensiero, bisognò dubitarne. Ecco il perchè, come vedremo, le prische memorie della Filosofia ci dan sentore de'dubbj, e del tentativo di risorgerne: così è ne' Vedi e così nel Zend-Avesta dove i Geni malvagi dicono *forse*; ed ecco il perchè, altresì, in ogni epoca si vedrà la Filosofia falsa muovere dal dubbio, la Filosofia vera cercare di combatterlo e d' averne vittoria.

Quali son dunque i primi passi dell' errore nella Filosofia? Il dubbio e la confusione. Il dubbio primitivo non può essere assoluto contra la verità in sè, chè questo ripugnando forte al cuore dell' uomo, e supponendo riflessione matura, vien sempre all' ultimo: è bensì un dubbio relativo agl' insegnamenti della tradizione sacra. E qual è mai la confusione delle sètte? Vedemmo ch' ella cade sull' attinenza dell' universo con Dio: ed è il *panteismo*. Ma il panteismo ha troppe contraddizioni, immedesimando termini contrapposti fra loro razionalmente; nè il pensiero umano ci si può fermare. Volendone uscir fuori senza ritornare alla verità di creazione, *separa* (anzichè distinguerli) Dio dal mondo, e nel mondo lo spirituale dal materiale, e nello spirito la mente dal senso. E che è mai, o signori, tal separazione, che piglia sì diverse forme? Ell'è il *dualismo*. Ma pur questo è contraddittorio essenzialmente; contraddittorio in sè, perchè dando alla natura l' eternità, non si può non crederla Dio, e, dando a questo l' entità assoluta, non si può negargli l' assoluta efficienza, e, ponendo l' universo e l' uomo, non si può negare le relazioni che ne formano un tutto; contraddittorio quanto alla scienza, che nella moltiplicità va cercando l' unione, e nella unione l'unità. Perciò le sètte, non volendo o non sapendo rifuggirsi alla verità di creazione, escono sì dal dualismo, ma per cadere nello scetticismo; nello scetticismo particolare, prima dell' universale; chè negar tutto ripugna più che

negare in parte, e però si comincia da questo. E che è lo scetticismo particolare? Il dualista poneva due termini: ebbene, o signori, lo scetticismo, non sapendoli unire, o nega l'uno o l'altro. Ma, tengasi fermo, la negazione non si fa sempre risoluta per modo che tale scetticismo non appresenti moltissime varietà, e spesso, con l'un termine resta l'altro benchè alterato e dimezzato. Le forme più cardinali di tal dubbio particolare si possono ridurre a due: l'*idealismo* ed il *sensismo*. E perchè, o signori? Perchè, il dualista separando più o meno Dio lo spirito la mente (cose *intelligibili*) dall'universo dalla materia e dal senso (cose *sensibili*), lo scettico s'appiglia poi o all'une od all'altre: prendendo le cose intelligibili solo, si cade nell'idealismo, che nega le percezioni sensitive, e va poi a tal eccesso negli spiritualisti che nega ogni materia; prendendo le cose sensibili, si cade nel sensismo, il cui eccesso è co' materialisti la negazione dello spirito, ma prima negasi solo le intellezioni distinte dal senso.

Il pensiero non può fermarsi sullo sdrucciolo del dubbio; è tirato allo *scetticismo universale* chi non ritorni alla comprensione della verità: si nega in parte, poi si nega tutto; così narra la storia. E perchè, o signori? Perchè l'idealismo è contradetto dalla coscienza che ci attesta le relazioni col senso e con la materia; e il sensismo è contradetto pure dalla coscienza, che ci attesta le relazioni con la mente e con lo spirito e con Dio: nel contrasto di tali repugnanze, lo scettico anzichè rivolgersi alle verità, crede uscire da tutte le contraddizioni negando tutto; e cade nella più terribile contraddizione, ossia egli nega la verità con la volontaria riflessione, verità ch'è sempre costretto ad ammettere co' giudizi spontanei e con la parola. Or questa contraddizione, più paurosa e più ripugnante d'ogni altra, non può quietare la mente, talchè, non volendo o non sapendo rifidarsi nel valore legittimo della ragione, alcuni cercan rifugio nelle intuizioni naturali del soprannaturale, in *un unico criterio soprannaturale qua-*

lunque, ossia nel *misticismo filosofico*, quasichè se posso dubitare della ragione non dovessi dubitare altresì delle sue intuizioni, o anche d' ogn' istruzione ch' essa riceva. Altri, poi (o que' medesimi), non sapendo aver fede nell' indagini proprie, s' apprendono all' *ecclettismo*, che vuol ricomporre il tutto, non secondo la totalità dell' oggetto ch' è dato nella coscienza, ma secondo erudizioni storiche, o criterj esterni, a somiglianza d' uno scultore che volesse fare una statua pigliando pezzi di statue rotte, anzichè tenendosi davanti un modello vivo. I mistici e gli ecclettici, quanto alla ragione, sono scettici, perchè dubitano della ragione propria e s' affidano tutti o in visioni soprannaturali, o nell' esteriore autorità de' filosofi.

Quali son dunque i gradi che si può notare nello svolgimento delle sètte? Dubbio primitivo e panteismo. cioè *confusione;* dualismo, cioè *separazione;* scetticismo particolare, distinto negl' idealisti e ne' sensisti, e scetticismo universale (quanto alla ragione), distinto negli scettici propriamente detti, ne' mistici e negli ecclettici, cioè *negazione*. Tenete a mente, o signori, che tal è l' andamento delle sètte; ma, com' accade ne' fatti umani, ciò non toglie alcune varietà, sicchè apparisca prima quel che naturalmente verrebbe dopo: tuttavia, se un errore vien fuori quand' ancora non è il suo tempo, non ha séguito, e ritorna dopo, come il nominalismo (o sensismo) di Roscellino ricomparve con l' Occam, ed allora ebbe sètta.

Restano da osservare con brevità alcune cose. Che contrapposto v' ha egli tra i gradi della Filosofia perenne, e que' delle sètte? All' *affermazione* comprensiva dell' una risponde la *confusione* dell' altre; alla *distinzione*, la *separazione;* all' *accordo*, la *negazione*. O non diss' io, altrove, che se la Filosofia perenne *afferma, distingue* ed *accorda*, le sètte *negano, separano* e *confondono?* Non v' ha qui diversità nel contrapposto? Ma, badisi, la diversità è negli aspetti, non già nella sostanza. Altrove mostrai la opposizione de' resultamenti: qui la lor serie. È certo, che il dubbio finale degli scet-

tici è la sommità del dubbio iniziale, ed è certo ancora che la confusione loro vien poi al dubbio d'ogni cosa, talchè dove l'accordo della Filosofia è una finale affermazione comprensiva e distinta, il termine degli errori è una finale negazione che annienta ogni certezza.

Osservate inoltre, o signori, mentre la Filosofia è scienza d'attinenze universali, le sètte ci mostrano sempre opposizioni, che hanno tre forme più principali; opposizione della ragione contro le tradizioni sacre, cioè dubbio iniziale, panteismo e dualismo; opposizione del senso contro la ragione e della ragione contro il senso. cioè sensismo e idealismo; opposizione della ragione contro sè stessa, o scetticismo. La sentenza poi che si vuol recare circa le sètte del paganesimo, è assai diversa da quella che si vuol recare circa le sètte della Cristinità; le pagane furono talora un tentativo di riforma, benchè molto imperfetta, e quindi caddero in eccessi, ma ebbero ancora grandi verità; le sètte della Cristianità s' opposero (che che sia delle intenzioni) alla coscienza illuminata e perciò han più assai d'errore e di male che non le Gentili.

Finalmente lo svolgimento della Filosofia perenne si differenzia da quello degli errori per le seguenti qualità; il primo ha in sè la ragione della propria durata, perchè risponde alla coscienza, il secondo, perchè le contrasta, ha in sè la ragione del proprio annientamento; il primo va per linea retta, il secondo per circolare, ossia finiscono gli errori allo scetticismo e poi si riproducono nella lor serie; il primo risponde a' beni della civiltà, il secondo a' mali, e ciò appunto si vedrà nella futura lezione.

LEZIONE SETTIMA.

METODO EC. — CORRISPONDENZA TRA LA STORIA DELLA FILOSOFIA E LA STORIA UNIVERSALE.

SOMMARIO. — Ha da correre attinenza fra la Storia della Filosofia e la storia universale, perchè le verità meditate dalla filosofia costituiscono la civiltà. — Questa è la loro effettuazione, quella n'è la speculazione. — Si veda perciò la corrispondenza fra le leggi con cui si svolgono entrambe. — Appunto nel considerare le somiglianze de'fatti o le lor cagioni più alte, e trovare in ciò le leggi, sta la filosofia della storia. — La corrispondenza somma che noi cerchiamo fra le due storie, consiste qui: la vera filosofia *speculativamente* afferma l'ordine universale della coscienza, lo distingue e l'accorda; la civiltà vera lo riconosce, lo distingue e l'accorda *praticamente*; a rovescio, la falsa filosofia e la falsa civiltà. — Per provare ciò rammentiamo i criterj o le condizioni della filosofia le quali sono anche condizioni del vivere civile. — I criterj esterni sono impulso agli interni; ma ciò non toglie la *spontaneità* della ragione. — Fra gli esterni prevalgono i religiosi nella civiltà e nella scienza; e lo prova l'efficacia del Paganesimo e del Cristianesimo. — Questo rifà ciò che il Paganesimo sempre più disfece, nè da sè poteva preparare un rifacimento. — Si tentò riforme nella scienza e nella vita, tentativi non efficaci e sempre più fiacchi; come nell'èra del Cristianesimo si tenta ritorni al Paganesimo, e sempre con più malizia, ma vince la scienza e la civiltà perchè dura la regola e l'impulso. — Nè si dica che noi restringiamo il vero od il bene; giacchè il *fatto* dimostra che la civiltà *non* è universale: *ridurre in atto l'universalità in potenza*, è il progresso. — La civiltà si stende ormai sol quanto la Cristianità; ciò risponde all'accuse. — Se tal primato hanno gl'impulsi religiosi, va provato che il corrompimento di tradizioni primitive sacre corrompeva l'ordine della scienza e della civiltà, e che quest'ordine si ristora ristorandosi le tradizioni. — L'universalità d'idee religiose fa *verosimile* la realtà di primitive tradizioni: varj esempi. — Essa poi è mostrata vera dal fatto che le religioni più antiche son sempre più pure: si risponde a obiezioni sul Pentateuco; e all'ipotesi del Renan sull'intùito naturale de'Semiti; e si conferma quel fatto con l'esempio de'Chinesi, de'Persiani ec., e con l'autorità de'Vedi. — I documenti più antichi son più puri delle glosse filosofiche, sebbene sia in queste più speculazione. — Noi accettiamo le *spiegazioni tutte naturali* del razionalismo, ma diciamo ch'esse non bastano; la verità è nel mezzo di *due opinioni eccessive*. — Tutte le testimonianze più antiche pongono un'età prima divina; e ciò si rafferma con le autorità di Platone, di Cicerone, di Confucio, del Rig Veda. — Si risponde ad una obiezione. — Negando le tradizioni sacre primitive, l'ipotesi più naturale è pur sempre quella del Rousseau e degli epicurei: ma essa vien contradetta dalla storia o dalla *corruzione* de'selvaggi. — La geologia, inoltre, ci costringe a porre uomini primi: varie ipotesi antiche e moderne, per esempio *l'eterogenesi*; ma non viene risoluto il quesito: gli uomini primi ond'ebbero lo *necessarie condizioni* della civiltà, o chi mai gli educò? — Ipotesi dell'istinto *straordinario*: ma da noi, appunto, si pone lo *straordinario a capo dell'ordinario*, cioè il divino. — Unità di *specie*, unità d'*origine*, unità *morale*; si risponde a obiezioni de'fisiologi e de'filologi. — Questi fatti si confermano con argomenti di ragione. — Provate le tradizioni sacre primitive, si prova con molti esempi che il male e l'errore cominciarono dal dubbio sopr'esse o dall'alterarle; e dopo

si scendeva per la vita interiore dell'uomo (come pe' sistemi) alla confusione de' culti panteistici; alla separazione de' culti sacerdotali da' popolari e degli uni e degli altri dal senso comune (si prova con varj esempi com'esso conservava le verità primitive); alle sensualità do' costumi o alle spiritualità vane e affettate, e al dubbio pratico: a' quali errori o danni riparava il Cristianesimo, combattuto poi da sètte paganeggianti. — Dall'uomo interiore passarono le conseguenze nella famiglia, nello Stato, nel genere umano, confusi, separati e come annientati dal Paganesimo, riconosciuti, distinti e accordati, e perciò ristorati dal Cristianesimo e nella civiltà e nella filosofia.

Dopo aver visto, quanto al metodo, l' ordine de'fatti in sè stessi, e l' ordine de' fatti in relazione col tempo, si veda oggi l' ordine de' fatti, che appartengono alla Storia della Filosofia, in relazione con la storia universale: ossia vediamo la corrispondenza delle due storie.

Fra la Storia della Filosofia e la storia universale ha da correre stretta relazione. Se ciò accade d' ogni scienza (chè ogni scienza è un ordine di pensieri, e i pensieri dipendono dalle condizioni di chi pensa, e chi pensa dipende qual parte d' un tutto dalle condizioni civili), molto più poi accadrà della Filosofia, che prende dalla coscienza i veri più importanti all' uomo, e ne' quali consiste la civiltà. Questa è l' *effettuazione* ordinata e progressiva di tali verità nel consorzio umano, come la filosofia è l' ordinata loro e progressiva *speculazione;* ma l' una è ordine di attinenze pratiche, non già dimostrazione dei perchè, l' altra è ordine di attinenze logiche. Ecco, perciò, la necessità di considerare tal corrispondenza che, appartenendo alla storia nostra, n' è compimento. Già mostrai che la Storia della Filosofia comprende l' attinenze con la civiltà, oggi va mostrato l' armonia delle lor leggi.

Qual è dunque il concetto principale di questa lezione, concetto che colleghi le cose già stabilite con l' altre che seguiranno? Venne stabilito l' ordine de' fatti in sè e l' ordine col tempo; deve spiegarsi come a' due ordini risponda l' altro della storia universale. Mostrammo con che leggi si svolga la filosofia ; vediamo con che leggi si svolga la civiltà, e queste si ragguaglino a quelle. Tal raffronto vi dev' essere, giacchè tra civiltà e filosofia dassi reciprocanza di cause e d' effetti (e lo vedem-

mo); però le stesse leggi di perfezione e di difetto, di progresso e di regresso, notate nella scienza, si riscontreranno nella vita del genere umano.

Osservare nella molteplice varietà de' fatti le più alte *somiglianze* loro, così ne' fatti esterni, come nella coscienza nostra; scoprire le *cagioni più alte;* somiglianze e cagioni significare a modo di *leggi ;* ecco quel ch' oggi si chiamò Filosofia della Storia. È ben giusto che tal esame filosofico si accetti nella Storia della Filosofia, come in suo luogo proprio e principale.

Or dunque, in che consisterà egli la corrispondenza tra il cammino della filosofia e il cammino della civiltà? Come *speculativamente* la *filosofia vera* riconosce l' ordine universale della coscienza, lo distingue e l'accorda ; così la *civiltà vera* lo riconosce, lo distingue e lo accorda *praticamente;* invece come la falsa filosofia così la civiltà falsa cominciano da confusione, vanno a separazione, terminano a negazione.

Per chiarire tal cosa rammentiamo i criterj o le condizioni secondo cui ragiona con verità e progredisce la filosofia. Dico criterj o condizioni, perchè il criterio *è condizione al retto giudicare e fare.* Con quali criterj? Già lo sappiamo; per mezzo di criterj interni ed esterni ; l'evidenza e l' affetto della verità, ecco gl' interni; l'autorità del senso comune e la universale de' Dottori e delle tradizioni sacre, ecco gli esterni ; interni, perchè l' uomo è *ragionevole* e quindi *affettivo*, esterni, perchè l' uomo è *civile* e *religioso;* e come da tutto ciò è l' uomo intero, così è la piena condizione del conoscere sè stesso e la verità ; *l' uomo dimezzato non si può conoscere se non dimezzato* e che non è più uomo. Ma se tali condizioni risguardano la scienza perfetta, appunto perchè risguardano l' uomo nell' intima sua natura, segue ch' elle costituiscono altresì l' umana civiltà che in quella *natura* e non altrove *ha le sue sorgenti.*

I criterj esterni danno *impulso* agl' interni; cioè *son condizioni perchè li riconosciamo.* Val sempre e in ogni cosa il detto di sant' Agostino; *tempore auctoritas, re*

autem ratio prior est. La ragione è realmente prima perchè in essa è la luce; l'autorità è prima temporalmente, perchè l'occhio della ragione va educato a guardare, come nei fanciulli l'occhio del corpo. Non affermiamo nulla d'arbitrario noi, ma un fatto giornaliero; la necessità di condizioni esterne ad operare, la necessità d'una via per muovere i piedi, dell'aria per respirare, della luce per vedere, del cibo per vivere, della parola educativa per conoscere. Siamo noi che camminiamo e respiriamo e vediamo e abbiam vita e ragioniamo, non sono già la via, l'aria, la luce, il nutrimento, la parola; ma queste bisognano a noi per tutto ciò; è un fatto, e contro il fatto non si ragiona. Chi è mai che intende la geometria, lo scolare o la voce del maestro? lo scolare; ma toglietegli quella voce, ed egli non giungerà forse mai a capire da sè i più facili teoremi. Si grida *esperienza?* ecco il fatto. Si grida *coscienza?* ed ella in tal bisogno ci palesa la *non assolutezza* dell'uomo.

Ma quali impulsi esteriori prevalgono in efficacia, così nella scienza come nella società civile, i religiosi o gli umani? Certo i religiosi, perchè questi risguardano più direttamente e più intimamente la coscienza morale che s'attiene poi a tutte le verità principali della ragione. Però dissi altrove che le sètte filosofiche cominciaron sempre dall'alterare le tradizioni sacre o dal dubitarne. Ebbene, quanto alla civiltà, la storia universale ci mostra per appunto un fatto grande; che il Paganesimo distrugge l'incivilimento, e che il Cristianesimo lo ristora: il primato degl'impulsi religiosi, quanto all'efficacia educativa, non potrebbe avere una più splendida prova. Stiamo alla storia: come trovò egli il Cristianesimo l'antica civiltà? Gl'imperi orientali in servitù interna ed esterna, cadenti nella barbarie dove *giacciono ancora;* la civiltà de' Greci asservita e disfatta nelle mollezze; l'Europa de' Romani senza libertà, declinante verso i barbari; l'Affrica, o in potere di Roma, o selvatica *com'oggi;* l'America poi, là fitta nel buio, noi la scoprimmo più tardi, e qual ella fosse chi non lo sa?

E, signori, benchè il Turco riconosca un solo Dio, ma un Dio del senso, noi vediamo quel già terribile impero stremarsi d'uomini e di vigore. Il Paganesimo fu corruzione di civiltà e *corruzione crescente;* corruzione, per l'abbuiarsi della verità; crescente, perchè l'ombra s'affittì ognora di più. Qualcuno pensa, che il Paganesimo covasse i germi della civiltà nuova, fecondati sempre di più, e venuti a maturità nel Cristianesimo. Nulla, o signori, è più contrario alla storia; non l'abbiamo noi letta? di *male in peggio,* ecco lo spettacolo dell'antichità. E così accade ne' sistemi della filosofia; crederemmo noi che s'andasse di bene in meglio, o di men perfetto in più perfetto? non già; i sistemi peggiori vengono dopo, e l'ateismo segue il panteismo, gli epicurei son dopo i platonici, lo scetticismo appare sempre sull'ultimo come il fitto della notte.

E ci ha un altro e singolare raffronto tra la filosofia e la storia universale. La corruzione del Paganesimo cresceva perchè la regola del vero s'oscurava ognor più e l'impulso del bene s'indeboliva; pure, dacchè le buone tendenze di natura rimanevano e reliquie di tradizioni sacre, a quando a quando si tentò riforme così della società umana come della scienza. Ma i tentativi riuscivano sempre meno perfetti ed efficaci, meno de' braminici quello de' pitagorici, e meno quel di Socrate, e meno ancora quel di Cicerone. Viceversa, il perfezionamento della Cristianità va innanzi, perchè non ci falliscono mai la regola del vero e l'impulso del bene; pure dacchè i non buoni appetiti (la sensualità e la superbia) rimangono o reliquie di tradizioni pagane, a quando a quando si tenta ritorni verso il Paganesimo così nella società umana come nella scienza. Ma i tentativi, se da un lato crescono di malizia perchè crescono sempre più nella negazione raffinata (come l'odierno razionalismo), porgono da un altro lato l'occasione a beni maggiori, perchè tanto più è il bene quanto più è la vittoria.

Da questi che son fatti e nulla più, noi rileviamo l'accordo fra scienza e Cristianesimo, come fra Cristia-

nesimo e civiltà; troviamo dunque tal somiglianza di leggi fra la Storia della Filosofia e la storia universale; sicchè par singolare che altri ci dica: voi restringete a' soli Cristiani la verità ed il bene, universali per loro natura. Ma innanzi tutto, riconoscere i fatti tal quali, ecco un debito di scienza e di giustizia; e contro quello che è, mal si ragiona. Accuseremo voi di restringere il bene se non dite civili nè il Beduino, nè il Turco, nè l' Americano della foresta? o se non accettate le fole popolari de' maghi e delle streghe? Non ogni bene, pertanto, è universale *in atto*, se universale non è la civiltà e la scienza; e voi ne convenite. Or badisi qui: i confini della civiltà e della scienza ormai corrispondono ai confini della Cristianità: prendete la geografia, mostratemi una gente civile fuor di questi confini. Il restringere *nostro*, adunque, val quanto il *vostro;* non un atomo più. Ma se l'universalità non è *in atto*, è *in potenza;* perchè in ogni uomo ha i germi del vero, del bello e del bene; e l' anima d' ogni uomo è naturalmente cristiana: *ridurre in atto la potenza*, ecco il progresso e l'immortale speranza.

Impugna queste concordanze della storia nostra e della storia universale, chi accusa il Cristianesimo di nemico alla scienza e al vivere civile. Ma il fatto, *visibile* a tutti, guardatelo qui; v' è medesimezza di confini tra civiltà e Cristianesimo. Poi bisogna considerare in ogni istituzione l' uso e l'abuso, la cosa e l' uomo, la parte immutabile dalla mutabile, e questa trasformarsi col tempo, sicchè nel medio evo fosse opportuno quel ch' oggi no; e la Chiesa essere potenza conservatrice, il laicato innovatrice, venirne non per necessità di cose ma di passioni un contrasto, e senz' esso la innovatrice tirare al precipizio, la conservatrice fermarsi nell' immobilità, resultare dall' opposizione il moto mediano, talchè spesso cedono ambedue per forza; e il giudicarle con giustizia (qui come in ogni cosa) vuol esame spassionato di ogni lato della questione, cioè de' termini tutti e delle loro attinenze.

Se gl' impulsi religiosi formano la somma condizione tanto della scienza, quanto della civiltà (e l' abbiam visto nell' efficacia del Paganesimo e del Cristianesimo), e se perciò *l' armonia d' ambedue con le tradizioni sacre* costituisce una lor legge comune e principale, va provato che in realtà quelle tradizioni furono primo magistero agli uomini; e che venne ogni errore o male dal corromperle, ogni sapienza o bene dal ristorarle. Giova esaminare la cosa pacatamente.

Che le tradizioni sacre sieno primitive, però universali nel tempo e nello spazio, lo mostra il fatto. Ogni popolo ha idee religiose; il che se non prova per ora il magistero primitivo, n' esclude l' inverosimiglianza storica. In ogni angolo della terra, come non c' è mai l' uomo solitario, così non c' è mai l' uomo senza Dio: questa compagnia misteriosa s' intende più o men bene, ma l' anima non se ne scioglie mai; e il concetto di Dio par quasi un' eco della coscienza. L' Asia è superstiziosa, incredula no; se non altro, avvi per tutto l' incantatore e il suo tamburino magico. Il D'Orbigny che più d' ogni altro investigò con diligenza le tribù d'America, afferma che tutti gli Americani, anche i più selvaggi, ebbero qualche religione. Il celebre Livingstone, ardito esploratore dell' Affrica, narra che la credenza in Dio e in una vita futura, è comune a tutti gli Affricani. Negò taluno la religiosità degli Ottentoti e degli Australi; ma s' è riscontrato l' opposto; gli Ottentoti credono, come i Persiani, in due principj; e il Camphell scoprì fino tra' Boschimani una confusa nozione di Dio. (*De Quatrefages; Revue des deux mondes*, 15 *déc.* 1860.) Si raccontò che i più fra gl' Indiani del Brasile non hanno religione; ma poi vien detto ch' e' portano uno scapolare venduto da' fattucchieri. (*Revue de deux mondes*, 1 *juin* 1863.) Un che soprannaturale lo credono tutti; la natura, un che superiore ad essa e la loro attinenza, ecco il domma del genere umano.

Ma l' argomento più valido contro chi nega le tradizioni sacre primitive, mettendo la ragione che s' educa

solo da sè, sta in ciò: che le religioni più antiche son sempre più pure. Affermano taluni che il monoteismo degli Ebrei cominciò da Mosè. Ma perchè mai nel Pentateuco chiamasi Dio: il Dio d' Abramo, d' Isacco e di Giacobbe? Egli è dunque il Dio de' *patriarchi*. Gli altri dèi con immagine creata, il Pentateuco li chiama *stranieri*. Narra tendenze all' idolatria, ma com' una prevaricazione, o com' una imitazione di fuori. È detto nel Deuteronomio agli Ebrei: « Il Signore Dio tuo ti elesse suo proprio popolo *fra tutti i popoli* della terra.... perchè vi amò, e serbò il giuramento fatto ai *vostri padri* » (cap. VII, 6-8). Imparò egli Mosè l' unità di Dio tra gli Egiziani? Ma si narra nel Genesi che Giuseppe e i fratelli mangiarono da sè, e da sè gli Egiziani della sua corte, « a quali sarebbe parso profano un tale convito » (*Gen.*, XLIII, 32); probabilmente per l' opinioni egizie circa gli animali divini e sul non potersene cibare. Mosè ci appresenta gli Ebrei com' unici a cui il Dio vero non fosse ignoto. « Qual altra gente v' ha nobile tanto, ch' abbia cerimonie e giusti giudizi, e l' universa legge che oggi pongo davanti agli occhi vostri? » (*Deut.*, IV, 6-8).

Per esplicare il fatto, ricorrono alcuni a naturale intúito della divinità ne' Semiti (*Renan*). Ma e perchè mai caddero nell' idolatria gli Arabi, e Maometto la combattè? (*Amari, St. de' Mussulmani.*) Perchè la tendenza pagana negli Ebrei è sì forte e sì ripetuta? Perchè dieci tribù date al politeismo, restando incolumi due sole, cioè il regno di Gerusalemme? Perchè il Cristianesimo si propagò poi fra' Giapetici, anzichè fra' Semiti? Il Monoteismo era, dicono, religione naturale al deserto, sterminato, uniforme, senz' apparenze che allettino i sensi. Ma e l'Arabo non abitò egli il deserto? invece, non vi abitarono Abramo, Isacco e Giacobbe. Non manca poi nel deserto la tentazione del Sabeismo, anzi è potente. Pure, l' intúito più vivo negli Orientali e le vaste solitudini, nulla s' esclude a sciogliere il quesito, perchè tutto è armonia di soprannaturale e di naturale; ma quelle ragioni non bastano *sole*.

I Chinesi, prima di Fo o Budda, non pare avessero idolatria; ignota, secondo Varrone, a' prischi Romani (*D. Aug. De Civ. Dei*); narra de' Germani Tacito (nè più il suo libro si stima un romanzo) ch' essi aborrivano dal figurare la Divinità; e i Persiani a tempo degli Arsacidi soltanto adorarono il fuoco materiale. Nei documenti scritti che ci rimangono, quanto più si va all' antico, tanto più si trova la purità delle dottrine. Dopo Mosè, il più vetusto documento sembra il Rig Veda, che tra' Vedi è certamente il primo: or bene, è ancora il più puro, e qualche inno (prova il Mac Müller) canta l'unità di Dio, anzi, tanto più alti gl' inni, quanto più si riconoscono antichi: men puri di quelli le glosse filosofiche posteriori. Gli altri Vedi, il quarto segnatamente, contengono più vane superstizioni; e le glosse posteriori vanno peggiorando; come i Sutras del Buddismo scapitano al paragone delle prime sentenze di Budda, e queste in confronto delle dottrine di Mencio.

Que' documenti più remoti si diranno forse svolgimenti filosofici? In parte lo credo; ma perchè mai la schiettezza loro va di pari con l' antichità, nè s' accresce punto con la maturità della riflessione? La *forma* vien migliorando, la *materia* scade. Insomma, quanto più pure le tradizioni sacre nel popolo, più pure furono ne' savi le dottrine; e i tentativi di riforme non ressero tra popolo corrotto, riforme poi (come dissi) sempre più fiacche.

Il divario tra i razionalisti e noi sta qui: essi ricorron *solo* a cause naturali; non l' escludiamo noi, neppure una sola, ma si dice: *le non bastano.* Noi stiamo fra chi dà tutto alla *causa prima,* e chi dà tutto alla efficacia delle *cause seconde: la verità sta nel mezzo.* Se la ragione *sola* produce il monoteismo, su, ci spieghino i razionalisti come mai di popoli tralignanti sempre più nell'idolatria gli esempi abbondino, ma di popoli pagani venuti da sè al monoteismo non v'ha un esempio solo; ci venne la Cristianità per uomini usciti di Giudea dove politeismo non regnò mai, ci venne l' Arabo per Mao-

metto che imparò da' Cristiani e da' Giudei. E i Cristiani riferiscono alla Giudea il loro decalogo; i Giudei a Mosè che parlava in nome del Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, Dio de' patriarchi, Jeova che creò cielo e terra. Ecco la storia; il resto è novella.

La testimonianza di tutti gli antichi ci porge un'età prima, dove l'uomo è alunno di Dio. « Tutte le tradizioni delle genti primitive (dice il Balbo, *Med. St.* V) fanno alle loro età storiche precedere un'età mitologica. un'età di relazioni continue e di rimescolamenti tra gl'iddii e gli uomini, tra gli spiriti celesti e gli abitatatori della terra ch'è la prima concordanza con la narrazione mosaica. » Ogni riformatore tornò alle origini; al testimonio più antico ed universale delle città e delle genti tornò Socrate stesso (*Xenofonte, Mem.*); Platone cita nel *Filebo* i più antichi perchè più accosti alla divinità, e osserva nel *Politico* che certe favole sono reliquie d'una tradizione vetusta; le parole di Platone sull'autorità de' prischi uomini più vicini al fonte divino, ripetè ne' Tusculani Cicerone; lo Sciu King chiama il tempo antico, il tempo della gran legge; Confucio protesta di non far libri nuovi: « *commento e interpreto gli antichi* » il Rig Veda cita i veggenti di prima, i Rischi d'età più lontana (*Rischibhih, o Pristinis vatibus. Trad. lat. del Rosen.*) Direte: v'ha istinto di supporre più buona l'antichità. Sia: e tale istinto naturale non significa egli alcun che? Ma Platone e gli altri non discorrono vagamente o per istinto, sì ricordano tradizioni specificate. E poi, se fu al *gentilesimo sentimento universale il regresso;* perchè, durando gl'istinti primi, è invece *al Cristianesimo sentimento universale il progresso?* Prendete il quesito da tutti i lati, e si spiegherà; spezzatelo e son tele di ragno.

Ipotesi più naturale, chi neghi le tradizioni sacre educatrici, riman quella del Rousseau e degli epicurei: cioè l'uomo selvaggio che diventa civile da sè. Ma, osserva il Romagnosi (*Ind. e Fatt. dell'Inciv.*), benchè non preoccupato di teologie, non darci la storia *un unico*

esempio di civiltà nata di dentro, anzichè recata di fuori. Inoltre, non una tribù sola o d'Oriente, o d'Affrica, o del nuovo mondo, s'è *incivilita mai.* Chi contraddice a' fatti e pone i sistemi per aria, non siam noi dunque, o signori. Poi, se la cosa sta in quel modo, i selvaggi si mostrerebbero rozzi, non corrotti; e così li fingeva il Rousseau, ma così non gli abbiamo scoperti: la lor faccia (scrive de' selvaggi d'America il Tocqueville) mostra la corruzione profonda che nasce dall'abuso de' beni civili, e se ciò s'attribuì al volgo delle capitali d'Europa, ebbene ciò si riconosce pur ne' selvaggi (*Revue des deux mondes*, 1 *déc.* 1860).

Ma dunque, se la civiltà viene di fuori, e se l'uomo è sociale dal nascimento, nè può vivere senza società civile, chi dètte mai le condizioni dell' incivilimento agli uomini primi? Ecco un punto assai forte, *gli uomini primi*, ma non possibile a negarsi. Già la filosofia de' nostri maggiori aveva detto: la serie delle generazioni non va in infinito: quando il Kant credè non si potesse affermarla nè infinita nè finita. Si risponde: la ragione non può dirla finita *con tali e tali generazioni*, finita *in genere*, può. Pure, lasciando i ragionamenti, ecco la terra che li comprova: gli strati terrestri fan credere che il globo già ebbe tal calore e tale umidezza da non poterci vivere uomo. Nè parlo qui d'adamitici o d'anteriori; certo è in sostanza che o prima o poi la terra, brucente o melmosa, non ospitò uomini, nè animali. Vien l'uomo; onde uscì? Dalla potenza di Dio, risponde il genere umano e la tradizione sacra; da spontanea generazione per diversi trasmutamenti di forme, o di pesci in uomini (così la scuola jonica) o d'infusorj, su su in iscimmie e in uomini (così il Lamarck nella *Zoologia*); d'*eterogenesi* insomma, dicono certi Alemanni. Già il Redi nostro e la scuola di Galileo negò la spontanea generazione; provò l'*omogenesi*, il nascere soltanto da germi della medesima specie; e fu mirabile progresso contro Aristotile: oggi si ritorna colà, si ritorna indietro, e sembra progresso il Paganesimo redivivo, e affermare che la causa è minore

dell' effetto, e fondare sistemi su fatti la cui origine si nasconde e che *altri poi nega* con fatti diversi. Ma via, largheggiamo; do che l' uomo venisse da scimmie e da infusorj, benchè voi, o signori, spontaneamente, per istinto di buon senso, ne sorridiate tutti. Or bene, la questione si tira più là, non si risolve. Quegli uomini primi chi gli educò? chè, senza educazione, l' uomo nè bambino nè adulto non vive (anzi l' adulto ha men del bambino gl' istinti sicuri), non sa il cibo, non sa che nell' acqua s' anneghi, non sa camminare; gl' istinti medesimi, all' uomo che nacque per la ragione e per l' incivilimento, riescono pericolosi nelle *cieche* necessità. come la foga del cibo, la foga del buttarsi giù da cavallo che vinse la mano. Si risponde dal Renan e dagli altri; in quel primo vivere gl' istinti ebbero straordinaria virtù. Voi, dunque, ricorrete allo straordinario, ad un' ipotesi cui *nessun fatto sorregge*, perchè la natura è sempre la stessa. Pure lo straordinario ve l' ammettiamo; e quest' è, o signori, come dice il Barthelemy Saint Hilaire (*Journal des Savants*, 1862), un che divino, perchè lo straordinario *supera l' andamento di natura*, è il soprannaturale. Che fu mai, o signori, la *straordinarietà* del primitivo stato, se non *avere da fonte più alta, e in modo non naturale*, le condizioni del vivere civile? *non naturale*, perchè *principio del naturale*. E queste condizioni che son elle mai fuorchè *notizie* di verità necessarie alla vita dell' uomo, ad una vita ch' è animalità e ragione? e tali notizie, venute così, son elle altro, o signori, che rivelazione divina? perchè rivelazione si dice un sapere da fonte divino. Non determiniamo noi dunque il modo; se, cioè, la rivelazione suonasse all' orecchio, o nell' intimo del cuore; se fu insegnamento di lingua, o lume straordinario ad inventarla; certo è, in sostanza, che tra gli uomini vi fu i primi, e che i *primi* non potendo esser educati *umanamente*, nè senza educazione vivere punto, non che incivilirsi, vennero educati *divinamente*; il modo lo sa Dio. chè tutte le origini son divine e però misteriose.

Le prime tradizioni sacre fan supporre tre unità nel genere umano, l' unità di *specie*, d' *origine* e la *morale*; si negò le tradizioni sacre da chi negò una od altra unità o tutte ad un tempo. Ma l' unità di specie ormai non si può contestare ragionevolmente. Chi prese a criterio la diversità del colore; chi la diversità dell' angolo faciale; ma v' è Negri che han l' angolo faciale largo come gli Europei, v' è bianchi che han l' angolo faciale come gli Etiopi. Le differenze tra il Bosmano e l' Europeo non superano certe varietà costanti tra gli animali, e che dipendono, da specie differente non mica, bensì dalla domesticità; così dopo il 1493, si portò a San Domingo porci domestici, che per salvatichezza ripresero quasi la conformità del cinghiale, il cranio più schiacciato, diversa proporzione di membra e il pelo tutto nero. (*Revue Britannique; nov.* 1860; *e Quadrefages, Revue des deux mondes*, 1860.) Le diversità intellettuali e morali son di grado e non di specie.

Posta l' unità di specie, che argomenti abbiam noi a negare *possibile* l' unità d' origine? Il Barthelemy Saint Hilaire sta contento all' unità di specie, supponendo primitive quattro o cinque coppie. (*Journal des Savants; oct.* 1862.) Ma l' unità specifica non costituisce parentela; la Cristianità, cioè le nazioni civili, amano la consanguinità umana. Certo vi corre, tra il solo simigliarsi e l' esser tutti una famiglia; questo è fondamento *naturale* di carità. Oggi l' argomento più solito contro l' unità originale si prende da' linguaggi, non rampollati, dicono, da un ceppo solo. Argomento (vedete, o signori), che muove dal supposto: non poter l' uomo vivere senza civiltà, nè però *senza linguaggio*, talchè i progenitori dovessero parlare e i discendenti prendessero da loro la lingua; e se unico il primo connubio, unica sia la lingua originalmente, e doversene scoprire i vestigi. Sta bene; anche noi lo crediamo, e alla fine il razionalismo s' abbattè dove un' altra via condusse noi da secoli. Ma notate, o signori, chi negasse la contemporaneità del primo uomo e della lingua e la

supponesse scoperta più tardi, allora la diversità delle lingue, trovate mano a mano da' diversi popoli, non proverebbe più nulla contro l'unità originale (il che sia detto per quelli, che negando tal contemporaneità, si valgon poi di varj linguaggi contro l'unità): invece la somiglianza fondamentale de' linguaggi *comproverebbe* di certo l'origine comune. Ma non più di ciò; e dimandiamo che prove si rechino sulla diversità fondamentale. Prova suprema è questa; più che alle voci va badato alla forma grammaticale, che, diversa essenzialmente, toglie la possibilità d'un'unica fonte. Così afferma il Renan che però dice: esser le lingue nate per istinto da uomini diversi e tutte d'un pezzo, nè potersi trasformare. Badiamo, signori, di non confondere due tesi distinte. La presente filologia può ella *mostrarci* con prove limpide e piene l'unica originalità? invece, la presente filologia può essa *negarcela?* Alla questione prima, il più de' filologi odierni risponde di no; ma insigni filologi, come il Mac Müller, il Grimm, il Pott, il Bunsen, rispondono di no ugualmente alla seconda; confidano anzi che l'altra si risolva pel sì con istudj perfezionati, e ne mostrano l'indirizzo. Distinguono essi, perciò, tre stati di lingue; il monosillabico, per esempio, in Cina; l'unitivo, come ne' linguaggi turanici, dove le radici monosillabe stanno unite in modo ch' una radice non muta e l'altre mutano; ed il compositivo che, per esempio, negl' indoeuropei, muta ogni radice e ne fa una composizione di voci affatto nuove. Talchè, o signori, le somiglianze materiali non bastando più, la filologia cerca le formali, e ne mostra i cangiamenti; la qual cosa mi sembra ottima. Or bene, qualunque fosse lo stato primitivo delle lingue, monosillabico o composto, certo è a ogni modo che tutte le lingue si risolvono in radici monosillabiche: ecco una somiglianza fondamentale, perchè tutto si riduce a vedere come le radici si trasformino e si compongano insieme, col qual modo l' Ascoli ha creduto recentemente di vedere la negata parentela tra lingue arie e semitiche. Sicchè, quando la

filologia proceda più oltre, e riusciamo a comporre un lessico di radici, allora solo la questione sarà risoluta. Ma intanto, nella moltitudine sterminata di lingue e dialetti, la scienza filologica (ch'è sì recente) ha già scoperto più somiglianze che diversità; e le somiglianze già note riducono le lingue studiate fin qui a tre o quattro sorgenti. (*V. il St. Hilaire, Journal etc. année* 1862.) Che vi par egli, o signori; camminiamo noi, sì o no, all'unità? E se il Renan afferma che le lingue non si trasmutano, il Grimm gli provò che le neolatine mutaron grammatica; il Renan medesimo confessa che sia *più composto* del classico il cinese volgare; anzi è chiaro che cagioni esterne possono di necessità trasformare una lingua.

L'unità originale degli uomini, fatta *possibile* dall'unità di specie, non fatta improbabile dalla filologia, rende *possibile* l'unità morale che la comprova. L'unità morale del genere umano è l'umanità (*humanitas*) ossia gli affetti comuni e le comuni tradizioni. Gli affetti comuni, come ce li dà la natura, hanno del consanguineo, è un sentimento di fraternità; e a chi non lo sperimenta in sè, che altra prova potremmo dar noi? Le comuni tradizioni poi, così storiche, come religiose, tengono tanto del *positivo*, che in parte si spiega per la simile natura, ma non in tutto, bisogna di più un'eredità di famiglia, un ripetersi l'insegnamento paterno di generazione in generazione.

Provate dal fatto, le tradizioni sacre restano confermate non meno dalla *ragione;* e lo dirò brevissimamente. E primo, la creazione non supera forse la natura? Chi dunque s'ammirerà, o signori, della rivelazione *divina* in quel fatto *divino?* Poi, se Dio creò le forze in atto dando l'impulso (senz'impulso, la potenza non opera), chi s'ammirerà che lo désse alla mente ove soli non bastano i sensi? La rivelazione perciò dipende in qualche modo da una *legge universale*. Infine, se l'*unità fa l'unione*, chi mai negherà il governo di Dio nel genere umano? e, chi non lo neghi, potrà egli negare il divino magistero? La vera filosofia pone quel-

l' aforismo tra due opposti che dicono: *l'unione è senz'unità:* oppure: *non ci ha unione di sorta.* Ma questo è combattuto dall' evidenza de' fatti; quello dall' evidenza di ragione, perchè l' unione ha causa nell' unità; e l' assoluta unità è Dio. I razionalisti han mutato guerra; vedono possibilità di rivelazione, dato un Dio personale, però tale lo negano. E ch' è dunque Iddio? Un *indefinito:* prescindendo (essi dicono) dalle percezioni sensibili, ci resta in mente un' idea indeterminata, non un concetto di realtà. Inoltre, la personalità è dentro limiti, è un Dio a foggia dell' uomo. Ma di grazia, o signori, non distinguiamo noi finito, indefinito e infinito? Abbiam dunque il concetto dell' infinito, e questo non è indefinito. La personalità è confine? Ma voi lo sapete, o signori, la personalità di Dio è appunto la sua infinità, che non è *indeterminatezza;* la personalità nell' uomo è finità.

Trovate le tradizioni sacre, scorgiamo facile il perchè, tanto nella civiltà, quanto nella filosofia, il Paganesimo antico, o che tenta ritornare, confonda, separi e neghi le verità della coscienza, dovecchè il Cristianesimo procede ristorando per via d' affermazione, di distinzione e d' accordo: tal è la corrispondenza che noi cercavamo tra la Storia della Filosofia e la storia universale. Se le tradizioni sacre si serbavano talquali, il Paganesimo non sorgeva. Ma per corromperle, bisognò preporre il proprio giudizio e accogliere qualche dubbio: ecco la prima forma del razionalismo, come il racconto dell' Eden ce lo conferma. Sapienza e civiltà presero via non retta, alterando le tradizioni: e come l' alterarono? Primamente, confondendo la natura e Dio; a che c' inclinano superbia e immaginazione; la superbia de' dotti, l' immaginazione de' popoli. Il contrasto della ragione con Dio produsse dunque il *panteismo;* religioni, cioè, panteistiche, ma sacerdotali o raffinate, e idolatrie volgari. Il Cristianesimo ricongiunge l' uomo e la natura con Dio, ma senza confusione; lo stesso domma fondamentale dell' Uomodio lo prova, perchè, non è già un Dio che si

trasforma com' un avatara indiano, è Dio che senz' alterazione uniscesi personalmente all' uomo. Le sètte della Cristianità ritornano spesso agl'indiamenti pagani.

Venne poi la separazione, cioè le religioni sacerdotali del dualismo, idoleggiate materialmente dal popolo, come tra' Persiani e altri popoli d' Asia, e come se ne mira vestigi ne' culti di Grecia; effetto (noi lo sappiamo) del contrasto fra la ragione ed il senso. Indi nascono più scissure tra il razionale ed il sensuale. Le religioni popolari, fantastiche e rozze, si separano dalle sacerdotali. Queste, dapprima, sono acromatiche o riposte, ma non avversate; poi, avversate dall' essoteriche o popolari si nascondono ne' *misteri;* infine, son vinte in modo che a' riformatori, i quali le rinnovino come i pitagorici o Socrate, tocca l' esilio e la morte. Inoltre, le dottrine de' savi e de' sacerdoti, benchè superiori alle fantasie popolari, si separano altresì dalle verità di senso comune, serbate nel popolo. *Dal niente non si fa niente:* quest' assioma popolare, interpretato panteisticamente dai filosofi e da'sacerdoti, e sì spesso ripetuto da loro, significava proprio la causalità, che inchiude nel suo concetto *assoluto* la causalità divina o incondizionale. E che l'idea di creazione non mancasse a' filosofi Gentili, ma che la negassero lo prova non meno quel passo di Cicerone (*de Nat. deor. Fragm., L. III cit. da Lattanzio*), dove l' accademico Cotta nega che Dio facesse la materia prima (*non est probabile eam materiam rcrum, unde orta sunt omnia, essc divina providentia effectam*). Platone cita nel Fedone l'idea popolare della morte; ossia, ch' ell' è *separazione dell' anima dal corpo;* cosa impugnata dai panteisti e dagli epicurei. Tertulliano poi ha scritto un libro apposta: *De testimonio animæ;* per provare a' Pagani del suo tempo e co' detti *più comuni* del popolo, che questo riconosceva spontaneamente l' unità e gli attributi di Dio. Nè l' autorità di Tertulliano è sola; ciò racconta pure san Cipriano nel libro *Idolorum vanitas;* e Lattanzio nelle *Istituzioni divine* (*L. II, cap.* 1); e Minuzio Felice nel dialogo l' *Ottavio.* Più, Lattanzio

nota che non s' adoperava mai se non invocazioni di Dio, degli Dii non già, nei casi di più miseria o pericolo, *cogente natura (veritas) erumpit;* e Minuzio fa contrapporre da Ottavio quei detti comuni del popolo *deus magnus, deus verus, si Deus dederit* (*Dii* non mai) a Cecilio che di comun senso diceva il politeismo. Per ultimo, da tale spontaneità di ragione si separava il popolo ch' era diviso tra l' inconsapevolezza sublime del senso comune e la consapevolezza di vane idolatrie. Il Cristianesimo non separa, ma distingue accuratamente la fantasia dalla ragione, e aiuta questa co' segni visibili, ma li chiama *immagini,* e vieta di prendere il segno pel significato. Le sètte della Cristianità tornano spesso alla separazione, come gl' Iconoclasti da un lato, e tutte le superstizioni dall' altro, o come gli Gnostici od i Manichei.

Da tal contrasto e separazione nasceva da una parte lo spiritualismo affettato, e a volte bugiardo, de' filosofi e de' mistici, e dall' altra la sensualità de' costumi. È nota l' esagerazione de' cinici e della Stoa; talchè sovente l' aspetto loro ed i modi destavano a riso. Quant' a' costumi, ne dánno spia i simboli sacri. Le astrazioni sacerdotali s' accozzavano al pervertimento delle fantasie, che rappresentavano la causalità divina con la fecondità degli uomini e degli animali. Le parti vergognose diventarono amuleto universale; portavansi al collo, si mettevano ne' sepolcri, ne' tempj e alle porte delle città; dagli scavi d' Ercolano e di Pompei quegl' idoletti escono a migliaia per mostrare il sommo della miseria, cioè il vizio santificato. Gradivano le dee il sacrifizio del pudore, a Venere in Corinto, alla dea madre in Frigia, ad Astaroth e a Melita in Asia minore, tra' Fenici, Siri e Caldei; fino in Sparta severa, dice Platone (*Leggi,* I) ed Aristotele (*Pol.* II), le donne s' abbandonarono ad ogni licenza. Le allegorie degli dèi fecondi davano i culti osceni di Belo, e le altre *abominazioni* gentilesche di cui parlano le Scritture. Sant' Agostino nella *Città di Dio* ci descrive le turpi processioni; le descrive, uden-

dolo i testimoni. Le commedie d'Aristofane e di Plauto, fatte in *sacre* solennità, dicono quant' occorre; e se nel Cinquecento tal commedia si rinnovò, è cosa di corte; il popolo anzi faceva e udiva i *Misteri*. L'amore contro natura, i poeti più gentili lo cantano; Platone narra le seduzioni di esso nel *Convito*, nelle *Leggi* la condanna qual pubblico uso; Aristotile distingue nella *Politica* ciò che tali fetori han di lecito o d'illecito; e, parlandosi d'amore, più spesso si tratta di maschi. Al Cinquecento rimestarono quel fango i gentileschi; ma pure il vizio si chiamò vizio, e parve delitto, e spesso ebbe pubblica pena, nè diventò mai popolare. Nella Cristianità, pur quando i tempi volsero al peggio, non cessò mai la vergogna; e il popolo delle campagne e delle provincie, non composto più di servi e di plebe spregiata, si mantenne puro; è Lucia e Renzo press'a Don Rodrigo; ma perchè c'è san Carlo Borromeo, il cardinal Federigo e frate Cristoforo, c'è la carità immortale del Cristianesimo. Questo ha simboli puri, e tutto vi riluce di castità per modo che il sensibile adombra lievemente lo spirituale. Ragione e senso non cozzano fra loro, ma questo umiliasi a quella, e tutto è buono se ordinato; tal dottrina impariamo noi sin da fanciulli. Ma le sètte ritornano alla Paganità o con le affettazioni de' quietisti, o con le oscenità de' Beguini, degli Albigiesi, degli Anabattisti e del Comunismo e de' Mormoni.

La contrarietà del senso e della ragione, menando alla particolare negazione o dell' uno o dell'altra, tirò poi la ragione a negar sè stessa. Indi le antiche civiltà cadute nello scetticismo pratico, che risponde allo speculativo de' filosofi: la neghittosità morale de' Cinesi, l'indifferenza de' Greci, il disprezzo dei giuramenti a Roma, quel vivere insomma dì per dì senza por mente (credendo non meriti di porvi mente) al discernimento tra verità e falsità, tra bene e male. Da tale indifferenza nacque un tristo svogliamento, un senso amaro di gelidezza e di nullità; e tu lo ritrovi ne' filosofi e ne' poeti dell' antichità, e lo scorgi nella moltitu-

dine de' suicidj così di Grecia e di Roma come dei Chinesi, e nel dispregio dell' umana vita sì manifesto in Oriente. E (com' avviene) con lo scetticismo sorsero le superstizioni più pazze; le magíe degli Alessandrini e di Giuliano l'Apostata, gl'incantesimi dell' Asia, le idolatrie minute e feroci della barbarie, dove poi rovinarono i pagani di tutta la terra; e vi stanno ancora i non rigenerati dal Cristianesimo. Questo appaga la ragione, che ha due bisogni superiori, la *certezza di verità immutabili* e l' *esame:* il Cristianesimo dà la *fede*, poi lascia il mondo alle *dispute umane*. Ma le sètte imitano la Paganità; la imitano con lo scetticismo, cui accompagnano infinite superstizioni, come le tavole *giranti e parlanti* e le profezie magnetiche, obbrobrio de' nostri giorni; la imitano col suicidio, e ne scrive Apologie il san Cirano, il Foscolo ed il Goëthe.

Non basta; considerate di grazia, o signori, che l' ordine o il disordine interno produce l' esterno; però se, quanto alle verità di coscienza, così la filosofia come la civiltà ebbero confusione, separazione e negazione dal Paganesimo, viceversa dal Cristianesimo; parimente la filosofia e la civiltà ebbero gli stessi mali e gli stessi beni quanto alla famiglia, allo Stato, al genere umano. La *confusione* panteistica si palesò nella tirannia del padrefamiglia indiato; egli non era più soltanto il patriarca, sacerdote e re in casa sua, ma un dio crudele, a cui servono tutti e spose e figliuoli, e la servitù si trasforma in religione. A lui la voluttà e la libertà e gli ozj, alla donna i serragli d' Oriente e i ginecei di Grecia; i lavori più duri sono per la femmina del selvaggio, e fin anche del germano a lei più rispettoso degli altri. La donna era ovunque lo strumento di voluttà: paragonate l' Odissea co' poeti venuti dopo, e vedrete lo scadimento. Quindi la *separazione* si manifesta col divorzio, tollerato pure tra gli Ebrei per la *durezza* del cuore; ma nel principio, diceva Gesù, non era così (*Matth.*, XIX, 8). Anche nella famiglia contrastano senso e ragione; il senso con la poligamia, la

ragione con la castità violenta delle molte donne, serventi ad un solo. Poi la famiglia si spegne in realtà, cioè si riduce alla *negazione*, benchè duri nell'apparenza; si spegne in Grecia, dove alle mogli si preferiscono le belle meretrici e gli amasj, in Roma dove le matrone contano gli anni co' divorzi, e Seneca loda la madre di non aver mai delle viscere fatto sepolcro ai nascituri; in India dove racconta il Sassetti (*Lettere*, Firenze 1833) ch'entrare alla donna altrui è libero a tutti e che l'incertezza della prole fa ereditare i figliuoli di sorella (e Platone da tale incertezza argomentò buona la comunanza delle donne); in Cina e per tutta la Paganità dove paiono nulla gl'infanticidj. Il Cristianesimo rifà la casa; e pone a modello de' cristiani la *Sacra Famiglia*, argomento sì bello e soave agli artisti ed ai poeti; fa reverendo il padrefamiglia, ma gli dice compagna la donna; vieta il divorzio e la poligamia, santifica il matrimonio e la verginità volontaria, pone in accordo l'uguaglianza e la superiorità de' coniugi, la soggezione e la libertà de' figliuoli. Le sètte imitano la Paganità; non c'è vizio di questa che taluni non abbiano difeso; e oggi, i favori al divorzio, all'assoluta parità de' genitori, e alla precoce e intera libertà dei figliuoli annienterebbero la casa, se il Cristianesimo fosse mortale.

Con l'uomo interiore e con la famiglia si disordinò lo Stato. Cominciò la confusione panteistica, indiando le caste superiori come i Bramini, o i re come i Babilonesi, o le città e le repubbliche come Roma; l'individuo umano stimavasi nulla; tutto il re o lo Stato. E dal confondere si passò al separare ed alle particolari negazioni. Furono in Oriente scisma profondo le *caste* (se il tócco soltanto delle inferiori contaminava le superiori); nelle repubbliche di Grecia e d'Italia il dominio d'una città, la soggezione del resto, e lo spartimento in liberi e schiavi (di più numero i secondi che i primi), e negare agli schiavi la personalità con le usanze e con le leggi, e dirli Aristotile umani strumenti, e Pla-

tone raccomandare l'equità per non eccitarseli contro (*Leggi*), e taluno stimarli di specie diversa, non privi di ragione talaltro, ma dell'uso di essa; e disgiungere, come il senso dalla ragione, i mestieranti da' cittadini, che poi soli godessero d'ogni delizia e soli meritassero onori. Talchè poi lo Stato, rimanendo apparentemente, in realtà si annientava, chè Stato è congregazione d'uomini per incolumità de' diritti: ma dilatandosi sulla terra gl'imperi d'Oriente e di Roma (benchè Roma rispettasse molto le istituzioni de' municipj e delle provincie), mancò freno agli arbitrj; o anche si disgregava del tutto la Paganità nello stato selvaggio, come in gran parte d'Affrica, in alcun luogo d'Asia e in quasi tutta l'America. Il Cristianesimo riordinò pure lo Stato; riferisce *indirettamente* l'origine di esso a Dio ma senz'apoteosi, dannata com'empietà; distingue le varie potestà ed uffici e ordini e condizioni, ma non li separa, chè i più potenti *servono* a' meno, e la personalità umana è veneranda; tende, nel contrasto delle passioni, ad accordare sempre più, senza nulla negare, diritti e doveri. famiglia e Stato, libertà e autorità. Ma le sètte non dimenticano la pagana tradizione; e se l'Hobbes fece onnipotente il re, i razionalisti separano i dotti dalle spregiate virtù e credenze del popolo, benchè poi lo idoleggino rifatto a lor modo; e se il socialista indía lo Stato. il comunista lo disfà e ne conduce all'anarchia.

Si disordinò il genere umano; prima v'è un'età di confusione panteistica, un'età di dèi e semidèi; poi di separazione, disperdendosi le genti per la terra, ignote l'una all'altra, tutte nemiche fra loro *costantemente*. forestiero e nemico un'unica cosa e un unico nome; all'ultimo v'ha negazione universale dell'umana famiglia. quando s'affermano consapevolmente più origini e più specie, e gl'Indiani spregiano i *Mletcchas*, come Greci e Romani i barbari, Mletcchas e barbaro chiunque non è Ario o Greco o Romano. Lo stesso numero delle genti si stremava; poche e raminghe tra'selvaggi e tra'barbari, o accumulate in qualche città dell'Asia, deserto il

resto; l'Italia dell'impero popolata la metà d'oggidì, chè le voluttà fiaccano le generazioni, e l'odio è micidiale. Il Cristianesimo, che riordinò, cioè rinnovò l'uomo interiore, e con esso la famiglia e lo Stato, tende a riordinare e in gran parte ha già riordinato il genere umano, e tal è sulla terra il suo compimento sublime. Rammenta il Cristianesimo le nostre origini divine, per creazione non per generazione; distingue i popoli e le nazioni fra loro, ma non li separa, insegnando un'origine sola e da Dio e dall'uomo; col sentimento della fraternità spinge i popoli a ricercarsi tra loro, ma condanna le cupidità e le ferocie che si mescono a sì alta ricerca; pone ultimo fine ad essa illuminare il gentilesimo, ossia comunicare la fede e la civiltà. Taluno spiega ciò con l'agevolezza dei passaggi; ma l'agevolezza fu procacciata dal sentimento dell'universalità, e questo è dal Cristianesimo; è un effetto che diventa causa. Indi si scrive la storia universale, non possibile agli antichi; e si cominciò la filologia, come riconoscimento di tutti i fratelli, come riparo alla dispersione delle genti e de' linguaggi. Le sètte bensì tornarono a' pagani; chi rimenando il panteismo, fa divine generazioni l'universo e l'uomo; chi separa i tempi e gli spazj, ponendo il caso, non un fine unico e supremo di provvidenza; chi nega il genere umano, affermando più origini o più specie.

Così, dunque, rispondono fra loro la Storia della Filosofia e la Storia della civiltà; in ambedue, o speculativamente o praticamente, le medesime cagioni ed azioni portano il progresso od il regresso, la perfezione o il difetto; nell'una e nell'altra la verità e il bene sono comprensione, distinzione ed armonia.

LEZIONE OTTAVA.

METODI O NON PERFETTI O NON VERI DI TRATTARE LA STORIA DELLA FILOSOFIA. — ORIGINE DI QUESTA SCIENZA.

Sommario. — La Storia della Filosofia è recente. — Alle cagioni di ciò assegnate dal Cousin, s'aggiunga il bisogno d'universalità sentito più fortemente nell'età nostra: esempi varj — Di fatto, il primo storico grando di tale scienza viene dalla scuola del Leibnitz. — Fino al secolo passato non si ha storia della Filosofia, ma ragguagli particolari. - Degl'Indiani non si può fare gran conto per le notizie storiche; e così dell'età italo-greca precedente a Socrate. — Hanno gran pregio i ragguagli che ci dà Platone; ma si debbono accettare con qualche discernimento e cautela. — Più prezioso ancora è in tal parte Aristotile, ma si vuol esser canti su que ch'ei rapporta di Platone e de' *Teologi antichi.* — Xenofonte merita gran fede. — Cicerone ha copia di notizie, ma si ferma troppo su testi divisi dal tutto de' sistemi. - I Neoplatonici, gli Alessandrini e la scuola d'Atene porgono aiuti non pochi; ma o scarseggia la critica, o abbonda la credulità, o non è sicura la buona fede. — I Padri, salvo alcuni, non ricorrono agli antichi, ma per lo più espongono le opinioni coetanee per confutarle. — I Dottori, piucchè degli antichi ci danno contezza vera degli Arabi e dell'altre sètte d'allora; ma san Tommaso s'appone altresì quanto ad Aristotile il più delle volte. — Il metodo di narrare la storia ne' trattati filosofici, non è perfetto *come storia*, e spesso inganna. — La Storia della Filosofia dee passare per tre stati, prima è involuta, poi si distingue, infine s'ordina. — Il difetto degli storici passati cade più ne' giudizi che ne' fatti. — I modi non accettabili di trattare la storia si riducono a due classi, a' non compiuti o a' falsi. — È incompiuto chi esamini *solo* la *materia* dello dottrine e dell'opinioni. — O chi esamini la *sola forma*. In che senso può accettarsi che *il metodo è tutto?* — O chi espone l'una o l'altra, ma senza porgere un criterio da distinguere il vero e il falso. — O chi dà bensì un criterio ma particolare e dubbioso, ossia opinioni problematiche d'una scuola. Ciò reca gravissimi danni, e si dimostra col problema sull'origine dell'idee, *problema importantissimo* e che ha *parti teorematiche*, ma che essendo un *problema*, non può la sua soluzione porsi a primo criterio di scienza e di storia. — Il metodo riesce falso, se falso è il criterio: varj esempi. — Il criterio degli ecclettici è *negativo*; e però il Cousin, uomo di meriti egregi, non potè dare un metodo buono di storia. — E più erra chi confonde il criterio co' fatti, come l' Hegel. — Il metodo vero consiste nello sceverare la storia da' trattati, e nel badare alla materia e alla forma della filosofia, porgendo un criterio universale, consentito, evidentemente vero, positivo, e distinto da' fatti; criterio ch'è la *coscienza in sè e con tutte le sue relazioni, e tal quale si specchia nel senso comune e nelle tradizioni sacre.* Conclusione sul metodo della storia. — Cause interne ed esterne da cui nasce la filosofia. — Prima causa interna; cercare le ragioni. — Seconda causa interna; il dubbio. — Terza causa interna; combattere il dubbio. — Si confuta chi pose nel dubbio la prima origine della filosofia. — Prima causa esterna od impulso; la religione. — Seconda causa esterna; il linguaggio co' suoi significati morali. (Forme aforistiche.) — Terza causa esterna; lo spettacolo dell'universo. (Forme di poesia, di dramma, d'eloquenza ec.) — Dopo la filosofia nasce la matematica. — Ultima la fisica *propriamente* detta. — L'origini della filosofia ne mostrano gl'indirizzi.

Visto qual sia l'ordine de' fatti e in sè stesso e in relazione col tempo e in relazione con la storia univer-

sale, resta, o signori, che v' accenni la questione quarta sul metodo, ossia i metodi falsi o non esatti di trattare la Storia della Filosofia. E poichè sarò breve, v' accennerò pure l' origine della filosofia stessa.

Non fa meraviglia, o signori, se la Storia della Filosofia non ebbe per anco la sua perfezione: ell' è storia recente, e ne' secoli andati si preparò ma non si fece. Affinchè, dice il Cousin (*Intr. alla St. della Fil.*), ella sorgesse, occorrevano due cose: 1° svolgimento sufficiente della scienza, perchè la riflessione, tornandovi sopra, ne abbracciasse la totalità, e ciò accadde solo ne' tempi moderni; 2° l' erudizione ampia e ben vagliata dalla critica, ch'è pregio non antico. Queste due ragioni del Cousin, benchè savie, non bastano. Lo svolgimento della scienza per tanti secoli dà certo un impulso a considerarne il cammino; e maggiore quanto più il cammino va oltre e le lontananze del passato destano curiosità: ma d' altra parte lo svolgimento della scienza ne' suoi principj e teoremi non è d' oggi, e ne' problemi non termina mai, e in qualunque tempo di riflessione adulta (come in quello de' Greci) può muovere la curiosità a considerarlo storicamente. L' erudizione odierna più avvistata anzi meticolosa, può spiegare come la storia si scriva più estesa e precisa e dia eccitamento più valido a farla, ma non com' ella mancasse in altri tempi, benchè più ristretta e menó sicura. Oltre, perciò, le dette ragioni v' ha, parmi, la principale, che il moto degli animi alla universalità, svegliato dal Cristianesimo, crebbe ne' tempi nostri a dismisura. Da gran tempo i barbari settentrionali estinsero le reliquie pagane, e poi la civiltà del medio evo domò i barbari; allora la Cristianità rassicurata e raccolta in sè stessa desiderò conoscere tutta la terra, e scoprì l' America e l' Oceania; esaminare l' universo, e lesse ne' cieli; raccogliere i tempi passati dalla origine a noi, e creò la filologia comparata e la Storia *universale,* così de' popoli come della *Scienza universale.* E di fatto, chi è mai, o signori, il primo storico grande e universale della filosofia? Il Brucker

leibniziano; perchè se uomo al mondo sentì mai l'universalità e ne dètte l'impulso alla sua scuola, e' fu il Leibnitz, autore del calcolo infinitesimale, e preparatore dell' archeologia e delle lingue comparate.

Fino al secolo passato non si ha storie della filosofia, ma ragguagli particolari più o meno preziosi, più o meno espliciti, delle varie opinioni o citate per autorità, o per confutazione, o per esame; e la critica può trarre da essi vantaggio non poco, purchè consideri sempre la diversità de' tempi, e quella de' citatori e il diverso fine ch' e' si proponevano nel citare. Degl' Indiani quant' a notizie storiche non si può fare gran conto, perch' essi mancano di storia vera e propria, e ne' loro documenti di filosofia mancano esami specificati delle diverse opinioni; e poi, que' documenti son fatti e rifatti per modo da non potersene accertare il tempo preciso e le chiare attinenze co' sistemi varj. Si dica press' a poco lo stesso dell' età italogreca, antecedente a Socrate, perchè abbiamo di essa reliquie spezzate, nè vi si trova esposizioni particolareggiate dell' altrui sistema.

Copia di notizie storiche ci dánno bensì Platone ed Aristotile. Il primo raccoglie con molto amore le tradizioni pitagoriche e della Scuola d'Elea, espone e confuta le opinioni de' sofisti e della fisica jonia, espone accettando e confutandolo in parte il dualismo d' Anassagora, e soprattutto tien viva la memoria di Socrate. Ma va notato che Platone, salvo alcuni luoghi dove cita libri altrui, come nel Parmenide un libro di Zenone, e nel Fedone un libro d' Anassagora, o cita l' altrui parole come di Protagora nel Cratilo, sembra il più delle volte che, tenuta ferma la sostanza dell' opinioni, le sollevi a tutta la loro universalità, cioè a tutta la connessione delle parti e a tutte le somme conseguenze, a cui spesso non giungono i fondatori de' sistemi: di ciò, se non altro, dà sospetto la forma de' dialoghi, dove le parole di que' varj personaggi escon forse più dalla disputa premeditata, che dalla *precisa* realtà de' loro pensieri. Bensì la sostanza è salva, com' apparisce dal contesto e dal

fine di combattere errori noti e contemporanei, e dalla tendenza drammatica di Platone a raffigurare l'individuo, imitando pur anche il modo vario di parlare e la stranezza retorica de' varj sofisti, come nel Protagora e nel Gorgia. Il Socrate poi di Platone, più che gli altri filosofi, è assai differente dal Socrate vero; e di ciò non dubita nessuno. E perchè mai, o signori? Forse Platone mentì? No, ma dacchè Socrate non iscrisse nulla, e più che insegnare la verità per modo diretto, la insegnò confutando gli errori e sempre in dialoghi vivi, e più che stabilire una dottrina, stabilì un metodo, accadde che un discepolo suo potè, senz'alterazione della verità rappresentare ne'dialoghi la *verosimiglianza* che Socrate in quel tale o tal altro caso avrebbe parlato in quella o in quell'altra maniera. Vi ha luoghi poi dove la storica realtà comparisce non dubbia, quando Platone, rispetto a Socrate, mette nel dialogo i racconti d'un fatto determinato; per esempio il racconto d'Alcibiade nel Convito, e quello che fa Socrate di sè stesso nell'Apologia. Aristotile, chiamato da Platone il *Leggitore*, supera il maestro e tutti gli antichi nella moltiplicità ed esattezza de' ragguagli; tantochè a qualcuno e' parve fondasse la Storia della Filosofia; e il Ritter lo rimprovera d'aver misto l'erudizione alla scienza: quasichè questa non progredisca con le notizie de' passi già fatti. Ne' libri d'Aristotile si tocca le scuole antiche più celebrate, e con la solita puntualità; nè già in punti secondarj ma ne' principali, dacchè Aristotile che volle ridurre in corpo di scienza la filosofia, e ne scorse ogni parte. confronta sempre l'opinioni proprie con l'anteriori. Ma in due sorte di luoghi si vuol esser cauti più che mai ad accettare la sua testimonianza; dov' egli accenna i *teologi*, cioè l'antica filosofia che si velava di mitologiche tradizioni, e quand'egli discorre del suo maestro: là è l'uomo che a differenza di Platone, disprezza *per lo più* le tradizioni sacre, qua è l'emulo del maestro. non inimico a lui com'altri dice (vedi l'opposto nell'*Etica Nic.*), emulo bensì, e però interprete appassionato; così

negò trovare in Platone la dottrina delle cause formali e finali (*Metaf.*), manifestissime anzi nel Timeo. Xenofonte ne' *Memorabili* tanto più merita fede, quanto meno filosofeggia del proprio. Cicerone ha merito assai nel ragguagliarci dell' antichità, ma è fonte secondario: e poi, sembra ch' egli si fermi troppo a' testi divisi, talchè le opinioni citate paiono talora più strane che non fossero realmente; nè quindi possiamo starcene a lui col Ventura per deridere gli antichi.

I Neoplatonici, gli Alessandrini e la scuola d'Atene, facendo succedere l' ecclettismo erudito alla feracità dei grandi maestri, e procurando di chiarire la prisca sapienza orientale, dan certo aiuti non pochi alla storia: ma il credere nostro sia lento, e non senza lungo esame, giacchè, se no, andremo ingannati. Di fatto, o scarseggia la critica e abbonda la credulità, come in Plutarco; o v'ha sforzo palese di trarre le opinioni al proprio fine. Il fine si è, accordare i sistemi greci fra loro ma predominante Platone; accordare questo in particolare e gli altri sistemi in generale con le tradizioni mistiche dell' Oriente; per ogni modo celebrare queste tradizioni, mostrando in esse i germi d'ogni sapienza e specie del Cristianesimo, che n'apparisca l'imitazione: il qual fine (com' è naturale) recava spesso all' alterazioni ed anco alle frodi, perchè si voleva identificare con animo preoccupato cose differenti troppo. L' alterazioni poi, o con malizia o senza, eran facili per più cagioni; per la vetustà delle memorie asiatiche, per la critica scarsa, per la credulità del tempo fra tanta incredulità, e per la vendita lucrosa de' documenti o antichi o creduti, com'allorchè se ne spedì tanti apocrifi a Giuba re di Mauritania. Da queste alterazioni e frodi non andarono esenti, forse nemmeno i Cristiani che volevano mostrare, la sapienza del gentilesimo esser cavata da' profeti e dalla rivelazione primitiva. Si badi pertanto a non accettare senza critica le citazioni.

I Padri poi (salvo alcuni com' Eusebio o Clemente d' Alessandria) più spesso che agli antichi, ricorrono alle

scuole del tempo loro, com'apparisce nelle Confessioni di sant'Agostino; e come si richiedeva dal fine di loro polemiche ed apologie; talchè, quand'essi parlano di Platone o d'altro filosofo antico, si vada ritenuti; e, inoltre, si dia per amore di giustizia la debita parte al calore di controversia. Gli scolastici finalmente, meritan fede intera quant'alle opinioni arabe, ma non quanto alle genuine opinioni d'Aristotile, spesso ignorate; benchè si voglia eccettuare qualcuno e san Tommaso principalmente, il quale (ignaro o no del greco, e quant'a me propendo ch'e' l'ignorasse) oggidì più che mai apparisce fino espositore o indovinatore dell'Aristotile vero. Ma e san Tommaso e gli altri Dottori *cristianeggiano* lui, come i Padri Platone; e va tenuto a mente.

Comunque, il metodo di narrare la storia unitamente a'Trattati, benchè utile per la comprensione di questi, non è perfetto in sè come storia, e spesso inganna: non è perfetto, giacchè ne' racconti spicciolati sfuggono i legami delle dottrine fra loro e con le loro cagioni; inganna non di rado, perchè l'opinioni spezzate si travisano facilmente, e perchè, citando le sentenze altrui o a sostegno od a confutazione quantunque con fedeltà, talora quell'aspetto particolare e relativo le occulta in sè stesse.

Bisognò, dunque, trattare la storia da sè, spiccarla dalle teoriche della scienza; e così farla passare ne' tre stati d'ogni scienza ed arte e civiltà; primo, ella *fu involùta* nel tutto della filosofia, poi *si distinse*, e finalmente deve *ordinarsi*. Prima del secòlo andato *fu involuta*, perchè non vi ebbe storie della filosofia se non entro il corpo di questa; *si distinse* nel secolo andato, perchè v'ebbe storici proprj della filosofia, ma non pienamente giovarono alla scienza, giacchè (come si vedrà) non risguardarono ad aiutarne lo svolgimento, o ne sbagliarono i modi; deve oramai ordinarsi, perchè (notate bene) le leggi della filosofia perenne e delle sètte, così la continua e progressiva tradizione dell'una come i traviamenti dell'altre, ci porgeranno conferma del vero e indirizzo a pro-

seguire le speculazioni ed a meglio riconoscere gli errori. Se la Storia della Filosofia non arrivò fin qui a tale accordo, tre mi paiono le cagioni; la sua novità, l'essere stata compilata col criterio di sistemi particolari, il battagliare di questi sistemi a cui nell'età nostra non succedette per anche il trionfo *palese* dell'unica filosofia. Ma gli storici passati han merito grande, o signori; e il difetto loro sta, piucchè nell'esame de' fatti, ne' giudizi, appunto perchè vi recano un criterio o *non universale* o *falso;* e dalla qualità del criterio viene la qualità del metodo.

Si seguirebbe un metodo incompiuto di storia da chi esaminasse di tempo in tempo la sola *materia* della filosofia, cioè le verità perenni, e i traviamenti da queste, ma senza mostrarne la *forma scientifica*, e così fece il De Burigny (*Hist. de la phil. payenne*): mentrechè la storia d' una scienza, che risulta sempre dall' *ordinamento* di principj e di metodi proprj, deve notarlo con diligenza.

Non isbaglierebbe meno per altro, anzi più, chi solo badasse alla forma e propriamente al metodo della scienza, anzichè al metodo ed alla sua materia. Si dice dal Cousin: *il metodo è tutto;* e quindi arguiscono taluni che la storia dee guardare in modo unico o principale a' perfezionamenti del metodo. La frase del Cousin, un po' eccessiva, può avere buon senso, intendendosi, cioè, che senza metodo retto le scienze non si fanno; la piglia in senso non buono chi crede che il metodo sia *propriamente tutto o l' essenziale*, mentrechè senza conoscere i principj e la diversità delle materie e le leggi del pensiero non si dà metodo retto. Tal *suprema* importanza che vuol darsi al metodo, viene da scetticismo; non s' ha fede nell'evidenza e nell'immutabilità del vero, indipendente (quanto alla sua forma naturale) dalla riflessione scientifica; e quindi si ricorre solo a questa, ch' è votissima cosa se non ha stabile sostanza di verità. Secondo tali opinioni, pensare in un modo anzichè in un altro, poco rileva (nè lo storico vi si confonda); il metodo rileva l' attività del pensiero, la consapevolezza del proprio cammino. Sì, rileva moltissimo,

ma non tutto, nè il più; come saper dipingere è il meno se non hai concetto vero della bellezza; il sottile ragionamento senza conclusione di verità può egli contentare l'anima umana? è profano trastullo, è un armeggiare al vento.

Nè serve badare alla forma ed alla materia delle dottrine e de' sistemi, senza dar poi un *criterio universale* per distinguere il vero dal falso: ciò accade al Ritter, benchè dottissimo; che non porgendo la norma, nè seguendone (mi pare) una egli stesso, per isceverare dalle opinioni particolari la tradizione perenne della scienza, può condurre gli animi al dubbio. (*St. della fil. antica, St. della fil. cristiana. St. della fil. moderna ec.*) Quel raggirarsi perpetuo di sistema in sistema, confonde l'intelletto, ingombra di fatti arruffati la memoria e reca sgomento; però i giovinetti non maturi mi mancò sempre il cuore di consigliarli a leggere tali storie; e' si smarriscono, trovando non gli annali della scienza ma d'opinioni varie, talchè molti concludono: dunque filosofia non si dà, e ragionare su Dio e sull'uomo è un sogno.

È metodo pure incompiuto l'usare bensì un criterio, ma particolare e dubbioso. E già dico dubbioso, se dico particolare: dacchè intendo con questo nome l'opinioni speciali d'una scuola, le quali finchè non accertate e consentite dall'universalità de' filosofi (non parlo delle sètte), han qualità di problema e però di dubbio. Ma sono particolari anche in sè stesse, perchè un problema si scioglie sempre con verità più generali. V' ha per altro teoremi e principj particolari o medj, benchè non dubbj; ma, per esempio, toglieremo noi a criterio, o signori, la vera nozione di Dio per fare la storia (come s'è fatta) delle sue dimostrazioni? e si tratta in quel caso, non di storie universali, sì particolari: o toglieremo noi a criterio certe nozioni, per esempio delle nostre facoltà, negando *espressamente* che la filosofia s'allarghi ad altri oggetti; e allora quel criterio non solo è particolare, ma falso. Or bene, guardando qui a' criterj particolari e dubbiosi, cioè all'*opinioni problematiche* d'una scuola o di più scuole, dicevo ch'egli è metodo

incompiuto, o non sufficiente: così fece il Degerando, che narrò e giudicò i sistemi dalle opinioni circa l' origine dell' idee (*St. comparata de' sistemi della Filosofia*); e i nostri Gioberti e Rosmini esaminarono spesso la bontà dell' altrui pensieri secondochè questi più o meno s' avvicinavano o no al loro sistema.

Osserverò in genere, che il regolarsi nella storia per via d' opinioni controverse, anzichè di verità necessarie e consentite: 1°, va contro alla natura d' ogni scienza; 2°, impedisce di separare con sicurtà il vero dal falso ne' sistemi e nelle dottrine; 3°, porge occasione di scetticismo. — 1° Si va contro alla natura d' ogni scienza, perchè ognuna si compone di principj, poi di teoremi, cioè di verità dimostrate (dimostrate dico, o per via d' osservazione e d' induzione, o per via di deduzione), infine di problemi, cioè d' opinioni non evidenti ancora e non anche accertate o consentite da tutti; e parlo sempre di consenso de' filosofi non delle sètte, come spiegai altrove. Ebbene, i principj e i teoremi dan modo di sciogliere i problemi; e quindi rovescia l' ordine chi, giudicando sistemi e dottrine, prende quel ch' è secondario e che ha bisogno di conferma. 2° Non si può allora sceverare con sicurtà il vero dal falso, perchè quel criterio è di per sè dubbioso, e perchè i filosofi, quantunque d' accordo negli assiomi e ne' teoremi, si partono tra loro in molte sentenze quanto a' problemi, e perchè la nostra fallibilità non consente che ci crediamo salvi da errore in cosa disputabile, finchè manchi la riprova del tempo. 3° Si dà occasione di scetticismo: chi sente (specialmente i giovani) adoperare come regola de' giudizi un' opinione contradetta da molti, e non evidente, conclude spesso che tale scienza è vanità nè può farsene storia, mancando di verità consentite. Insomma non si confonda mai la filosofia perenne con le scuole; queste si dividono tra loro in varie opinioni e su materie secondarie, quella comprende le verità comuni *ad ogni filosofo che segua la coscienza naturale, il senso comune e le tradizioni sacre.*

Sulla origine dell'idee dirò in particolare, ch'essa non può stimarsi, com' oggi si stima da molti, il pernio della filosofia: di fatto, la prima origine dell'idee non è se non un problema; e tale lo dicono tutti, e tale lo mostrano, i dispareri di tutte le scuole. Certo l'origine d'ogni cosa è di *grande importanza e speculativamente e praticamente*, e l'animo vi tende con assidua curiosità, ma *l'origine prima* di tutte le cose, e però dell'idee, sta occulta nell'ombra, nè mai si comprende appieno quant' a' *modi*, benchè si concepisca in genere; e par grave difetto cominciare da tanta difficoltà ed oscurità. Ponete mente, o signori; non dico qualunque origine dell'idee, bensì la prima, cioè il *modo recondito del prodursi le prime notizie. Nè a questo problema io nego essere misti e principj e teoremi di certezza piena;* teoremi di ragione e di fatto, dove cioè si può esaminare i fatti con ogni evidenza, e averne chiaro il perchè: teoremi, per esempio, o verità dimostrate e consentite che l'idea dell'essere è suprema, la distinzione del senso dall'intelletto e del sensibile dall'intelligibile, le leggi del pensiero nel giudicare e nel ragionare, e il modo con che s'acquista molte cognizioni o direttamente o almeno nell'ordine della riflessione. Affermare, com'afferma taluno, che da quel problema viene ogni certezza, pare contradittorio; perchè a risolvere *ogni* problema già occorre la fiducia razionale così nelle facoltà nostre, come nel metodo seguíto da esse e ne' principj che le dirigono. E poi, avanti di saper l'origine d'una cosa, convien sapere di *certo* se la cosa è; e poi ancora, o l'evidenza de' principj e dei fatti è innegabile sempre, o non è; è? ed i fatti della coscienza e i principj sono innegabili razionalmente anche avanti di saperne l'origine; non è? e l'origine dell'idee, scoperta da voi co' principj della ragione e con l'indagine de' fatti, è sempre dubbiosa. Nè il principato di tal questione si creda, o signori, un che antico; n'è autore il Locke, com'avvisò bene il Cousin; e, tanto ci stringe l'uso generale, che i filosofi più discosti dal

Locke lo seguirono in ciò, non s' addando ch' egli principiò di lì per porre in dubbio la metafisica e sostituire a tutto i sensi. (*I Criterj della Filosofia, Dial. 1 e 2 e passim.*)

Avvertite per altro, o signori, che non confuto già sull' origine dell' idee l' opinione di questo o di quello; fo questione di metodo; io dico: pensate come vi piace, ma il problema mettetelo a suo luogo e non a capo della filosofia; se no, la scienza tutta movendo da un problema è problematica, da una disputa è disputabile, da un dubbio è dubbiosa, e si divide in iscuole tutta quanta, mancando la tradizione perenne e consentita, ch' è il segno più glorioso della sua verità.

È altresì peggio, quando non si prenda un criterio particolare e dubbioso, ma falso. Così il Brucker (*Hist. crit. philosophiæ*), copioso e accurato spigolatore di fatti, segue assolutamente il criterio pratico della utilità; e quindi strapazza Pitagora e Platone. Il Tiedemann (*Spirito della filosofia speculativa*), che molto perfezionò l' esame de' documenti, va dietro al criterio de' sensisti, e il Tennemann (*St. della filosofia*), più benemerito di tutti quanto a esposizione di sistemi, li giudica col criticismo del Kant.

E più s' allontana dal vero, chi, riconoscendo la non universalità delle sètte, dice: Il criterio a giudicare i sistemi *non si trova in nessuno di loro, ma è in tutti*, perchè tutti si compiono reciprocamente. La prima parte di questa proposizione, o signori, è negativa, la seconda è positiva; ma poichè la seconda non ha significato *possibile*, resta la prima; e così l' ecclettismo, e qual sistema filosofico e qual metodo di storia, ha un criterio non già positivo ma negativo. Che sia negativo il dire: Ogni sistema è incompiuto e quindi non ha in sè il criterio universale per distinguere la verità; ciò par tanto chiaro, che me ne passo. Ma sta egli poi che il dire: Tutti i sistemi si compiono reciprocamente e questo è il criterio; non abbia significato possibile? Non l' ha, o signori, perchè la scelta richiede un criterio in-

teriore diverso da quel che si sceglie; e perchè la *materia* di tutti i sistemi, per esempio il senso de' sensisti e l'idea degl'idealisti, si contiene bensì nella filosofia, ma non la *forma* de' sistemi la qual è contradittoria, per esempio tutto è sensazione o tutto è idea; e perchè a ricomporre il tutto non basta le verità scucite, bisogna metterle in unità per le loro attinenze, mostrate dall'*intima ragione* delle cose. Chi dunque affermi: Vo' scegliere ed ecco il mio criterio; ciò non ha senso, perchè gli domanderemo: Ma la scelta come si fa? Si fa, risponderemo noi, con la *totalità della coscienza, totalità che si specchia ne' dettami di senso comune e nelle tradizioni sacre e scientifiche*; talchè (ponete mente, o signori), la universalità *prima*, che serve di criterio per distinguere l'incompiuto dal compiuto e il falso dal vero, non istà fuori, *ma dentro di noi*, è il modello naturale dell'artista, non è far le statue di pezzi raccattati.

Però il Cousin (*Introd. generale ai corsi ec.*), grande scrittore e mosso da buona volontà di conciliazione e promotore in Francia di studj storici e trionfatore del sensismo, non avendo in mente un criterio positivo, credè di scoprire solo in ogni età della filosofia un giro di sètte, da' sensisti agl'idealisti, dallo scetticismo al misticismo. Dirò, innanzi, che l'enumerazione benchè molto ingegnosa non è piena: a que' sistemi che *negano* in parte od in tutto, precedono i sistemi che *confondono* e *separano*, cioè il panteismo e il dualismo. Aggiungerò poi: Voi ci date la storia de' sistemi non veri; ma la storia della filosofia dov' è? Chiamare scienza un alternare di sistemi non si può; chè scienza è ordinamento di molte verità: se il Cousin s'apponesse, io il primo, negherei la filosofia. Prometterla nascitura, dopo secoli tanti che se ne parla e con l'esperienza sott'occhio di nuove cadute, non consola, parmi, nessuno. Ma il Cousin, poco degnando Padri e Dottori, non vide, più forse per colpa de' tempi che propria, essere in quelli universale la filosofia come universale la civiltà cristiana; nè di-

stinse chi li séguita da chi gli abbandona; non s' accorse poi dell' adunarsi le vere dottrine antiche in essi e che tutto ciò forma la perenne filosofia.

Per ultimo, più che avere un criterio negativo, pare s' inganni chi confonda il criterio co' fatti; dicendo: Ogni fatto in quant' è possibile ed è, è buono, ed ogni sistema in quanto è possibile ed è, è vero. Veri come fatti, sta bene; ma veri altresì perchè conformi alla verità del proprio soggetto? Questa domanda, come voi sentite, o signori, è troppo naturale; si conforma egli alla realtà il teismo che pone Dio creatore, oppure il panteismo che lo immedesima con la sostanza universale? Prendendo a rigore quel criterio de' soli fatti, non si può rispondere nulla. Dicendo col Renan (*Averroismo*) « la storia è la forma necessaria della scienza » dicendolo assolutamente, non v' ha giudizio possibile de' fatti e de' sistemi, perchè chi giudica i fatti ha un criterio superiore a' fatti. Ecco il fatto, ecco il tale omicidio, la tal beneficenza, il tale o il tal altro sistema: non si può rispondere di più. E allora è impossibile la storia di qualunque scienza; perchè la storia d' una cosa si distingue da essa; e se la filosofia è la propria storia, non v' è più storia, ell' è filosofia. Così gli aiuti necessari tra storia e scienza si convertono in identità, l' unione in unità, le stesse parole non han più il solito senso, e (in realtà) si combatte di parole, ma non s' intende più nulla.

Ma se voi giudicate i fatti, il criterio vi manca e vi contraddite. Voi condannate, anzi dispregiate i teisti? Condannate altresì chi pone un criterio sopra i fatti? Ebbene, condannate voi stessi, perchè gli uni e gli altri hanno un sistema e ogni sistema è vero. L'Hegel (*St. della Fil.* pubbl. dal *Michelet*) confonde la verità co' fatti, perchè crede che dall'ordine ideale si svolga di necessità tutto l'ordine reale. L' Hegel ha ragione considerando l'armonia tra l' idealità e la realtà; ma l' Hegel ha torto credendo l' *identità*. L' Hegel ha ragione ponendo armonia tra la necessità e la libertà; ma egli ha torto riducendo l' unione al-

l'unità. Ed egli ha contro di sè la coscienza naturale che distingue tra fatto e cosa ben fatta, tra pensiero e cosa ben pensata; ha contro di sè i fatti, giacchè nella Filosofia della Storia per identificarli col suo sistema li trasfigurò, nella Storia della Filosofia contorse i sistemi altrui al proprio disegno, nella Filosofia della Natura negò (perchè non gli accomodava) la possibilità d'un pianeta tra Marte e Giove, e lì per appunto ed in quell'anno si scoprì Cerere, egli negò il giro della terra e indietreggiò dal Galilei a' peripatetici ed a Tolomeo.

Or bene, o signori, la Storia della Filosofia segue il metodo vero, se sceverata dai trattati, e se badi alla materia ed alla forma; poi, se porga un criterio di paragone, non un criterio particolare e dubbioso ma universale e certo, criterio non falso ma evidentemente vero, positivo non già negativo, e distinto da'fatti; il qual criterio, noi lo sappiamo, ce lo dà *la coscienza in sè e con tutte le sue relazioni, e tal quale si specchia nel senso comune e nelle tradizioni sacre.*

Si conchiuderà che il metodo della nostra storia si *è mostrare il perfezionamento perenne della scienza, che comprende, distingue ed accorda la totalità del vero, presente alla coscienza, ordinandolo per via di ragioni; discernere così la tradizione della filosofia dalle sètte, che confondono, separano o negano le verità della coscienza stessa; e chiarire tutto ciò quant' alle dottrine in sè, quanto al tempo, e quant' all' ordine della civiltà.* Il che dimostrato, e dimostrate ancora l'estensione, la comprensione e l'importanza di tale storia, rimane ch' entriamo ne' fatti, cominciando dall' origine della filosofia.

Tale origine si scopre ne' bisogni dell' animo *principalmente*, poi nella storia: non principalmente in questa, perchè (al solito) le origini prime han molto dell' arcano.

La filosofia nasce, com' ogni cosa, per cagioni interne ed esterne; tali e l' une e l' altre che la filosofia pre-

corre nel tempo tutte le scienze. Prima tra le cause interne si è il bisogno d'investigare le ragioni di ciò che conosciamo o ne par di conoscere; il bisogno, altrimenti, di sapere per la riflessione in modo chiaro, distinto e ragionatamente ordinato le cose che sappiamo o ci par di sapere in modo diretto ed implicito. Questa inclinazione così naturale doveva recarsi ad atto ben presto, date condizioni di pace e d'agiatezza. Dapprima, per esempio, si ragionava di Dio, ma senza consapevolezza di farvi ragionamento; poi fu atto avvertito e di riflessione più alta e si domandò: Come poss'io sapere la ragione che Dio è e che c'è l'universo? I più antichi documenti ci palesano la tendenza filosofica; esempio, il Rig Veda in alcuni canti, e ben anche i Salmi di David, come il famoso *Cæli enarrant gloriam Dei*, benchè tra gli Ebrei l'ufficio di conservatori e altre cagioni tenessero addietro la filosofia. E in quali cose, o signori, si dovè prima sentire quel bisogno? Nelle cose, certo, che più premono all'uomo, e che prima perciò ne muovono la curiosità, quelle che nel tempo stesso e importano più e più ci sono naturali come la notizia di noi stessi, dell'universo e di Dio e della loro attinenza. Quest'è il soggetto della filosofia.

La seconda causa interiore venne da'dubbj; i dubbj vennero dalle passioni. Non si domandò più: *Come* potrò io sapere la ragione che Dio è, e c'è l'universo? ma: *Potrò* io saperlo? Signori, allorchè si domanda: *Potrò* io saperlo? non vuol egli dire che già s'affiochì dentro di noi la parola della coscienza che grida: — Dio è? — ella s'affiochisce nell'età dell'orgoglio e de'sensi, non mai nell'innocenza della ragione. Comunque, il dubbio che si mostra ne' più antichi documenti dell'Asia, eccitò all'investigazioni filosofiche.

La terza causa interiore fu l'opposto de'dubbj, un moto contrario ad essi, la volontà di confutarli; e ciò pure vedesi chiaro ne' Vedi, nel Zend Avesta, ne' sistemi ortodossi dell'India, in Socrate, in ogni riformatore.

Che dobbiamo noi dire perciò di chi fa sorgere la

filosofia principalmente dal dubbio? Non possiamo convenirne. Lo stato che precede la scienza o l'indagine delle ragioni, niuno dirà essere il dubbio, ma l'*ignoranza scientifica,* ossia l'ignoranza delle ragioni chiare, distinte, ordinate: il dubbio che vien poi, è uno stato artificiale, contrario alla natura ed agli abiti più cari. Le conoscenze naturali di Dio, dell'universo e dell'uomo, aiutate dall'educazione sacra e civile, sono evidenti per sè in *modo diretto;* l'esame delle loro ragioni non muove, dunque, da dubbio (come *ognuno di noi sperimentò* in *prima* gioventù), ma da bisogno di giungere all'evidenza anche *per modo riflesso.* Il dubbio in tali materie non è *logico* nè *morale;* non logico, perchè di verità *connaturate* alla coscienza (nè si dica: le fa tali l'educazione; perchè questa non riesce sì valida senz'aiuto di natura); non morale, appunto perchè contrario alla verità conosciuta. Si distingua, o signori, di grazia le verità principali dalle secondarie, il quesito dal dubbio, l'èra pagana dalla cristiana. Il dubbio non può mai cadere nelle verità principali, ma nelle secondarie; perchè queste, come l'origine dell'idee, non ha naturale o diretta evidenza, ma le principali hann'evidenza naturale e diretta, come che Dio è, e che abbiamo imputabilità, e un'anima distinta dal corpo. Il quesito, poi, si suol chiamare dubbio da molti, come dall'Alighieri; e dicesi dubbio perchè analogo al dubbio; ma, in significato stretto, non ogni quesito si può chiamare così. Il quesito: se Dio è: non ha mai natura di dubbio in istato naturale, bensì di quesito, perchè se ne cerca le ragioni. Come nel dubbio s'ignora il sì od il no, così nel quesito s'ignora riflessamente le ragioni del sì o del no; ecco il perchè del nome comune. Nell'èra cristiana, infine, Padri, Dottori e filosofi credenti non cominciano mai dal dubbio, sì dalle ragioni di ciò ch'essi credono e si *palesa conforme* alla naturale coscienza; cominciano pure, e n'hanno impulso alla filosofia, da confutare i dubitanti: ma nell'èra pagana, gli stessi riformatori non poterono, quando s'oscurò la tradizione del vero,

non dubitare di molte verità del senso comune, benchè molte ne difendessero. Su di che non va scordato il *Ménone* di Platone; ivi s'interroga uno schiavo su verità matematiche, e le domande opportune lo conducono alla risposta vera. Con quel metodo si volle provare che le verità più alte s'ascondono già nelle notizie prime e comuni. E tal è la dottrina universale de' socratici, benchè Aristotile che pur la tiene, la spieghi diversa dal suo maestro. Or qual è mai il costrutto di essa? Questo, che non si cominci dal dubbio assoluto, bensì dal noto naturalmente e ch'è naturalmente vero e certo, per andare poi all'ignoto che diventa vero e certo filosoficamente. Tutta, dunque, la miglior filosofia degli antichi ebbe natura di quesito nelle materie cardinali, non già di dubbiezza.

Veniamo alle cagioni esteriori. Impulso esteriore della filosofia più immediato fu certo la religione così nell'èra pagana come nella cristiana; perchè l'insegnamento sacro eccitò gli animi a trovarne le ragioni; e la materia delle religioni è identica in gran parte alla materia della filosofia, cioè Dio, il mondo e l'uomo considerati nell'ordine loro universale. Viene da natura che si desideri sapere col *ragionamento* quel che sappiamo per *autorità*. Anche qui l'impulso primo non muove dal dubbio; il dubbio e l'alterazione delle verità religiose susseguono. La storia, o signori, dà contro al razionalismo che suppone un progresso dalle teologie e filosofie più materiali e di concetto meno spiritualmente religioso a teologie e filosofie più spirituali. Platone al X libro delle *Leggi* ce ne dà un bell'argomento. Ivi si dice come gli errori, che li dèi non sieno e che non tengan cura di noi o che si possano guadagnare con offerte, han dáta recente, poi, notate o signori, accusa que' libri che in versi ed in prosa (chi non vi sottintende gl' Joni ?) pongono prima il cielo e la terra, e indi la generazione degli dèi; infine che i savi moderni recan tutto alla natura, al caso ed all'arte umana anzichè all'intelligenza prima. Nel *Fedro* si mette in

celia l'interpretazione fisica delle mitologie al modo d'Anassagora; e per fermo, così l'interpretazione fisica come la storica d'Evemero, repugnano troppo al platonismo che ripigliava le tradizioni pitagoriche e con loro le più antiche e pure. Se le tradizioni sacre dettero gl'impulsi primi alla filosofia, ecco il perchè le forme d'ogni filosofia primitiva son teologiche. Che vo' dir io, signori? Vo' dire, che consistono in ragionamenti sulla religione, ma cercandone i perchè ne' principj naturali: come qualch' inno del Rig Veda e certi Upanisadi e la filosofia vedanta, o come le reliquie orfiche e la religiosità pitagorica; come in parte Socrate stesso, e più Platone; come l'apologie de' Padri sulla *ragionevolezza* del Cristianesimo, e le *Somme* scolastiche, ove s'uniscono filosofia e teologia. Tant'è la naturale attinenza, per l'*identità* delle materie, tra l'una e l'altra, che ogni riformatore, non eccettuata la scuola de' migliori Cartesiani, riprende più o meno espressa la forma teologica; e chi nella filosofia non difende la religione, ne discorre accusandola: in chiesa, o signori, ci entrano tutti, chi per adorare e chi per bestemmiare. Il divario tra le forme teologiche prime e la filosofica sta in ciò, che a poco a poco la parte misteriosa si distingue più dalla razionale, e più si distingue l'autorità dal pretto ragionamento, benchè l'attinenze non si dimenticheranno mai finchè sarem fatti come siam fatti.

Secondo impulso esteriore e antichissimo, è il linguaggio ch'esprime le verità di senso comune, specie le morali. Queste, più o men pure nelle *particolari applicazioni*, si conservano tenacemente nelle loro *generalità;* e più risplendono schiette anco nel Paganesimo, quanto più si sale all'antichità più remota. Giacchè l'arti ed i poeti specchiano meglio le condizioni popolari, di grazia si confronti il Rig Veda con Omero, e Omero co' tragici, e Sofocle poi con Euripide; e le pie benchè rozze immagini degli dèi, attribuite alla scuola di Dedalo e descritte da Platone, con l'immagini posteriori. Or bene, le verità di senso comune e più le mo-

rali, significate dal linguaggio, mossero i savi a meditarle; anco perchè le si corrompevano. Quindi la filosofia è *la più facile e la più difficile delle scienze:* la più facile, perchè trova riscontro ne' linguaggi e nel senso comune; la più difficile, perchè tutta di raccoglimento e agitata di passioni. Fra le forme più antiche della filosofia avvi perciò l' aforistica o sentenziosa, affinchè la dottrina più s' imprimesse negli animi; come i poeti *gnomici* di Grecia, e i detti de' Sette sapienti, e le sentenze pitagoriche e i *versi aurei*, e gli aforismi di Confucio, e molti *sutras* o distici dell' India, e del Buddismo. Quelle sentenze (per esempio de' poeti gnomici), benchè divise, mostrano tuttavia un' interiore meditazione; una ricerca filosofica (vo' dire) delle *universalità morali;* nè tanto paiono fatte pel popolo, *quanto pe' commenti delle scuole,* come sappiamo de' *versi aurei* e de' *sutras* orientali.

Il terzo impulso esteriore vi parrà, o signori, al primo significarlo un paradosso. La filosofia si compiace dell' uomo interiore, ma un impulso è ad essa la meraviglia dell' universo; la filosofia vive di pure speculazioni, ma ell' ha fervido eccitamento dalla fantasia. Come può egli accadere? Accade, perchè l' universo desta in mente concetti metafisici, e arcano impeto verso l' infinito. È così; l' aspetto de' corpi ci muove a pensare qualcosa che non è corpo e che supera i corpi e gl' intelletti; ci muove tanto più, quanto più gli animi sono intatti come i popoli primitivi e la giovinezza. Allora, con sintesi meravigliosa e naturale, i sensi dell' uomo ben disposto, attirati dalla meraviglia esteriore, dann' occasione alla fantasia di rappresentarsi con immagini ampie, indefinite, oltre que' cieli, oltre que' mari, l' idea ineffabile dell' infinito; e l' idea, così ravvivata, ci percuote l' anima con sentimento di dolce dolore e sospiriamo, e ci *raccogliamo dentro di noi,* dove ne invita e questo sentimento e l' idea che abita dentro: però, se noi vi badiamo, ci accorgeremo, che sempre alla gioia de' grandi spettacoli segue il sospiro, ed all' aprire degli occhi un

abbassarli raccolto: e allora, gli uomini più corrotti prendono un aspetto di purità. Ecco, o signori, la cagione del filosofare antichissimo che contempla Dio nell' universo; ed ecco la *forma poetica* delle speculazioni, così amata dall' Oriente e dagl' Italioti e da' primi Elleni. Tal forma, ritenendo il metro, s' accostava sempre più per la frase a' modi dottrinali; finchè non si convertì affatto in prosa. Ma la filosofia, oltre il sentimento dell'infinità ravvivato in mente al cospetto della natura, ha compagni gli *affetti più intimi*, che desta la meditazione di noi stessi e del dovere e dell' altra vita; però non si scompagna mai volentieri dalla fantasia; e, cessata la forma poetica, sottentrò un che vicino ad essa, il dialogo, il dramma; e cessato anche questo, succedette l'eloquenza con modi oratorj; forme sì naturali alla filosofia, ch'essa tende continuamente a ritornarvi. La forma severa vien ultima; e non è mai universale.

Tutto ciò vedete, o signori, spiega il nascimento di questa primogenita tra le scienze. Ell'è condizione perchè nascano l'altre: in verità non potrebbe mai esservi scienza, *se il pensiero non conoscesse alcun poco le sue leggi*; e queste si trovano con la filosofia. Come scienza, o com' *ordinamento riflesso* di pensieri, anche la teologia vien dopo alla filosofia; e ce lo insegna la storia.

Tra le scienze naturali, dopo la filosofia venne la matematica così pura come applicata; perchè le davano impulso i bisogni del commercio e delle navigazioni e del costringere l' acque, e perchè (si creda o no, la storia è pur questa) l' idee, quanto più astratte e metafisiche *di lor natura*, tanto più son connaturali e pronte all'anima umana. Dico *di lor natura*, distinguendo le altre che si astraggono con lunga osservazione de' fatti e delle cose, come le leggi fisiche. Però tra gli Orientali fu meschina la fisica, ma pare che in geometria e in arimmetica e in meccanica e nelle osservazioni celesti s'andasse molto avanti; illustri nelle matematiche pure e nella musica i pitagorici; e se in Platone tu sorridi alla sua cosmologia, come a matematico t' inchini.

Ultima vien su la fisica, perch'ella richiede lunghe osservazioni de' fatti esterni; delle quali, non dico già che gli antichi non fossero capaci, e non si conoscesse i metodi, ma il bisogno di quelle si fa sentire più vivo ed efficace allorchè soltanto venne sodisfatta la curiosità di speculare ciò che più s'attiene all'uomo, ed è l'uomo interiore e Dio. Però la geometria camminò bene con Euclide, ma la fisica prese il cammino vero tre secoli fa con Galileo. Chi poi dice, ch'egli fondò la filosofia, non avvertì bene, che la filosofia parla di Dio e dell'anima umana, e Galileo parlò de' corpi galleggianti e di Venere corniculata. Bensì, affermò lo Scinà (*St. lett. di Sicilia*) che ad Archimede non furono ignote le vie della fisica vera, e lo credo; ma nego totalmente (nè lo Scinà m'impugnerebbe) che *come scienza* la fisica sorgesse sì presto. La fisica degl' Joni poi fu piuttosto una cosmologia metafisica sul principio universale e sul trasformarsi di tutte le cose.

Concludiamo, o signori; le *origini* della filosofia ce ne mostrano gl'*indirizzi*. Ella nacque, non già dal dubbio, bensì dall'esame delle ragioni; e così va fatto ancora, chè in tale origine si scorge la natura di lei: Ella nacque dalla necessità di vincere i dubbj contro la naturale coscienza e il senso comune e le tradizioni sacre; e questo combattimento dura pur anche e va sostenuto: Ella nacque da impulso della religione e delle verità morali significate ne' linguaggi, e dall'aspetto dell'universo; e quest' impulsi sacri dobbiam ricevere noi come li ricevettero i nostri antenati: Ella informò di sè l'altre scienze; e così dev'essere anch'oggi, anzichè distrugger tutto con l'identità de' panteisti o con la negazione degli scettici. Grande l'origine, grande il fine, grande l'impresa; così Dio ci aiuti.

Veduta l'origine della filosofia, esamineremo nelle due seguenti lezioni l'ère e l'epoche del nostro racconto.

LEZIONE NONA.

ERE DELLA FILOSOFIA.

SOMMARIO. — Importanza del Cristianesimo nella storia. — La filosofia del Cristianesimo non può risguardarsi come svolgimento della pagana, perchè vi recò una mutazione sostanziale, *correggendo, unendo, compiendo*. — Ma perciò, fra le due ère si dà distinzione, non già *separazione*. — Molte parti buono di scienza e di civiltà ricevemmo da' Gentili. — Si esamina le diversità sostanziali nel *fondamento* della filosofia, ne' *criterj*, nel *metodo*, e ne' *punti principali* di essa. — 1. La coscienza è fondamento della filosofia, perchè questa dovendo *stabilire proprio la forma scientifica* che ogni altra scienza riceve da lei, è il *pensiero scientifico del pensiero*. — Ma v'è pericolo, ingannati dall'amor proprio, di prendere l'attinenza di tutti gli oggetti col pensiero come primato universale del pensiero stesso. — La filosofia pagana, perciò, ha il vizio di giudicare dalla natura del pensiero e dell'uomo la natura di tutti gli oggetti; ma la filosofia cristiana no, perchè risguarda la coscienza *non solitaria*, sì con tutte *le sue relazioni*. — 2. Nella coscienza che ci appresenta l'uomo come *ragionevole, sociale* e *religioso*, si riscontrano i criterj dell'evidenza e dell'affetto naturale, del senso comune e delle tradizioni dottrinali, infine delle tradizioni sacre. — La filosofia pagana, per affetto non retto, frantese o alterò i criterj esterni; e indi l'evidenza interiore s'annebbiò. — Impulso interiore della filosofia pagana è *l'amor proprio*, della cristiana *l'amore della verità*; e quindi la notizia de'criterj si ristora. — I razionalisti stessi, di-fatto, accusano la filosofia cristiana d'assoggettare *l'individuale* giudizio all'*universalità* della tradizione: in che senso s'accotti l'accusa. — 3. Dalla diversità del fondamento e de'criterj la diversità del metodo. — Nella filosofia pagana v'è il metodo dubitativo e l'inquisitivo quanto alla materia su cui cade la scienza; nella filosofia cristiana il metodo è *dimostrativo della materia circa le verità principali, inquisitivo delle ragioni; inquisitivo altresì circa le verità secondarie*. — 4. I punti fondamentali della filosofia consistono nella *cognizione scientifica* di ciò ch'è prima causa, prima ragione, e prima legge. Secondo le diversità già notate viene la diversità di tal cognizione. — Nella filosofia pagana si finge Dio second'i *modi* del pensiero umano. — Divario tra l'induzione *astrattiva* de'filosofi pagani, e la *correlativa* o *trascendente* de'filosofi cristiani. — Talchè nell'èra pagana si confuse l'infinito con l'indefinito; il finito col necessario e coll'eterno, l'unione delle cose molteplici e diverse e contrarie si scambiò con l'unità. — I panteisti, perciò, immaginarono la causa prima come *modale*, sbagliando tra la potenza passiva e *la potenza puramente attiva*. — Problema degli antichi: *come si può accordare l'Ente col non ente*; cioè col mutabile; non risoluto allora, ma risoluto poi dicendo: il *non ente è dall'Ente*. — Il panteismo cadeva e cade nell'antropomorfismo e nel naturalismo. — I razionalisti ne accusano noi, perchè non vedono che ogni *antinomia* cessa quando si ponga l'induzione trascendente. — Possibilità *fisica, metafisica* e *ideale*; la prima suppone l'altre due, e quindi la creazione. — È assurdo concepire Dio e il mondo com'un tutto; un *tutto assoluto* non si dà: così lo concepivano gli antichi. — L'infinità non potrebb'essere infinità senza la *possibilità* degli enti finiti. — I dualisti concepirono la relazione tra Dio e il mondo a somiglianza delle *relazioni naturali*. — Quanto alla ragione del conoscere, si confuse da'panteisti la *somiglianza* tra l'ideale o il reale con l'*identità*, e i dualisti confusero gl'intelletti

finiti col divino. — La filosofia cristiana pose la ragione del conoscimento nella speciale attinenza tra l' ideale e il reale; e la ragion prima in Dio. — Indi ne' panteisti e ne' dualisti dell'èra pagana la confusione tra la volontà umana e la legge, tra l'unione col bene supremo e l'identità finale: l'opposto nella filosofia cristiana. — Come venisse dalla confusione e dalla separazione la negazione particolare, e poi l' universale. — Epilogo.

La distinzione tra l'èra pagana e l'èra cristiana, come per la civiltà, così vale per la filosofia: il principio dell'èra volgare sta nella successione de'secoli quasi centro del diametro, quasi cima dell'angolo. I razionalisti pure, negano bensì la sovrumanità del Cristianesimo, non già l'efficacia universale di questo che, venuto d'Asia, informò l'Europa, e, con l'operosità degli Europei passando all'America, sulle spiagge affricane e nell' Oceania e rifacendo la via d' Oriente, rinnova così a poco a poco tutta la terra. Vedemmo, o signori, come si distingua, per l'uomo interiore e per le sue relazioni esterne, la civiltà pagana che tutto disfà, dalla cristiana che tutto rifà; ossia, il Paganesimo è negazione d'amore, il Cristianesimo l'afferma e vi si fonda. La legge sostanziale di questo, cioè il decalogo, si trovava nel mosaismo; ma Gesù Cristo ci aggiunse la carità universale; però, l'ufficio di *conservazione* ristretto ad una gente, si trasformava in ufficio di *propagazione* fra tutte le genti. Chi può dunque impugnare e quant'alla cosa e quant'agli effetti il divario tra le due civiltà? E tal divario si specchiò di necessità nella filosofia. Nè la mutazione sua nell'èra volgare può risguardarsi come semplice svolgimento dell'altra; e perchè, o signori? perchè mutazione *sostanziale*. La filosofia nel Cristianesimo *corresse, riunì e compiè* tutto ciò che nel Paganesimo era scorretto, disunito e non compiuto.

Corresse le opinioni circa Dio, l'universo e l'uomo, infette di panteismo, di dualismo e di dubbio; *riunì* nella totalità del proprio soggetto le buone dottrine, già sparse tra'varj sistemi; le *compiè*, mostrandone le relazioni o l'ordinamento universale, di cui è ragione somma Dio creatore.

Ma ciò appunto fa sì, che se tra l'un' èra e l'altra

v'ha distinzione, non v'ha separazione. La filosofia del Cristianesimo non condanna tutto, ma corregge; nòn disperde, ma unisce; non distrugge, ma compie. Chi va spigolando somiglianze tra le due civiltà e tra le due filosofie per sostenerci poi: *l'una è dall'altra;* non s'avvede, ch'e' fa per noi, i quali diciamo: *il Cristianesimo è correzione, unione e compimento;* ma non si giova la tesi contraria, perchè bisognerà provare delle due cose l'una, o che il Paganesimo non era infetto nella sostanza, o che il vero è dall'errore, l'unione dalla separazione, il perfetto dall'imperfetto. Precede naturalmente l'imperfetto, come all'età virile la fanciullezza, ma qual grado minore di svolgimento non come privazione del necessario alla natura: così dalla sordità non viene l'udito, e nè da *sconoscere* le relazioni supreme ne viene il conoscimento.

Si vuol dunque stabilire, o signori, le differenze principali tra'sistemi dell'èra pagana e le dottrine della cristiana; differenze che daran lume poi all'indagini più particolari. E vi prego, di grazia, ad avvertire che notando tali differenze, *appariranno solo gli errori della gentilità, non i tanti pregi ch'ebbero in quella le scuole maggiori,* e che tutti s'accolsero nella filosofia posteriore; la quale non può senz'ingiustizia dimenticarli, nè senz'ingiuria di Dio e dell'umana specie. Le reliquie di tradizioni sacre, il raggio non estinguibile della ragione, il desiderio naturale del vero, e la prosperità degli ordini civili, davan modo agl'intelletti migliori di trovare spesso la sapienza; e i Padri, affermando ch'i Pagani l'avevano tolta da'libri santi, o s'appongano o no quant'al fatto, riconoscevano insomma la perpetuità di sane dottrine, che il Cristianesimo compiva. Noi prendemmo dagli antichi regole e concetto della scienza, gran copia di fatti interiori bene osservati, i principj del ragionamento, l'idee universali del vero, del bello e del buono, insigni applicazioni di esse alle parti varie della filosofia, e così la nostra civiltà prese dall'altra il tesoro delle lingue antiche, gli elementi delle nuove, l'arti etrusche e gre-

che, le leggi romane, i municipj, gli avanzi dell'agricoltura e dell'industrie e il sangue nostro.

Dove cadrann'elle, o signori, le diversità perchè si dicano sostanziali? Nel fondamento, ne'criterj e nel metodo della filosofia, e ne'punti essenziali della sua materia; un tal divario non può dirsi accidentale, perchè risguarda l'essere della scienza.

Fondamento d'ogni scienza è la notizia naturale del suo soggetto a cui volgiamo la riflessione. Il soggetto non si crea, nè, mancandone notizia, si mediterebbe. L'Hegel stesso non può negare che la sua logica è, a parer suo, la copia di quel ch'accade naturalmente. Su qual notizia si volge mai la riflessione del filosofo? Sulla coscienza che il pensiero ha di sè stesso e delle sue relazioni. Il formale della scienza consiste, non già nel dire ciò che si pensa, ma *perchè si pensa* in quel modo; e questo perchè o ragione si trova considerando la natura dell'oggetto in relazione con la natura del pensiero o delle due leggi. Nessuna scienza, dunque, può non avere tal forma; v'ha bensì questo divario, che le scienze particolari la ricevono, e una scienza universale gliela dà. Che scienza universale? Quella che stabilisce proprio la *forma scientifica*, e ch'è dunque la scienza della scienza. La riflessione comune è il pensiero del pensiero: la filosofia è il pensiero scientifico del pensiero: scientifico, cioè speculativamente ordinato. Ella, o signori, la filosofia, risguarda le cose nell'ordine loro universale, o le somme ragioni. Quest'ordine e queste ragioni, com'ogni ordine particolare e ogni ragione secondaria, manifestansi al pensiero, e ogni scienza li considera ivi; ma con tal divario, che *il ripensamento dell'attinenza col pensiero e con le sue leggi vien supposto dalle scienze particolari, dove la scienza universale lo pone,* perchè appunto risguarda l'ordine universale del pensiero col pensato, ordine che informa tutte le scienze. Va bene, pertanto, che il fondamento della filosofia è nella coscienza. In verità, quando si vuol sapere quel ch'accada entro di noi e le relazioni del nostro me con le cose

distinte da esso, dove ci rivolgiamo noi, o signori, spontaneamente e per magistero di natura? Ci rivolgiamo là onde viene tal conoscimento; e questo e la sua fonte la chiamiamo tutti coscienza. Essa ci offre la totalità de' fatti e delle idee, del nostro me e de' suoi oggetti; fuor della coscienza non si sa più nulla, com'uomo ch' esce al buio da una stanza luminosa.

Ma in questo ripiegarsi dell'anima sopra di sè v'ha un pericolo grave; che attirati dall' evidente consapevolezza di noi stessi e ingannati dall' *amor proprio*, si prenda l'attinenza del pensiero con gli oggetti come primato universale del pensiero, e dalla natura sua e nostra si giudichi tutto; il che poi di passo in passo si riduce agli estremi di Protagora che disse: l'uomo è la misura di tutte le cose; e del Kant che disse: il pensiero è la forma di tutto quello che si conosce. Non istà così: evidentemente, quand'io penso un corpo, si distinguono per me le qualità di esso dalle qualità del pensiero, e quand'io tocco la materia, si distinguono per me le qualità della cosa dal sentimento mio semplice e non materiale: v'è attinenza non identità; ad esempio, il pensiero dell' estensione non ha estensione. Però dissi: che il fondamento della filosofia è la coscienza, *non solitaria, ma con tutte le sue attinenze*. Or bene, la filosofia pagana, benchè più o meno, ha pur sempre tal vizio di giudicare dalla natura dell' uomo la natura di tutti gli oggetti. L'assoluta sovranità dell'uomo, ecco l'errore fondamentale della scienza e della civiltà; superbia che toglie il vero ed il bene perchè toglie l'amore, che importa riconoscimento delle cose talquali e dell'ordine loro. E come il Cristianesimo chiarì l'idea sublime dell' ordine, ossia la soggezione de' corpi agli spiriti e degli spiriti a Dio, e su quest' ordine conosciuto fondò la virtù ch'è ordine d'amore, così liberò la filosofia dall' angustie del soggettivismo che rinserra Dio e l'universo nell' angustie dell' uomo.

Nella *coscienza che ci appresenta l'uomo come ragionevole, sociale e religioso*, noi riscontriamo, voi lo sapete,

gl'interni ed esterni criterj della filosofia; come ragionevole, egli ha l'evidenza del vero ch'è presente all'anima, e l'affetto naturale che ve lo conduce; come sociale, ha i dettati del senso comune e della tradizione scientifica; come religioso, ha le tradizioni sacre. Non può la filosofia rigettare questi criterj, perchè, se no, guasta il fondamento di sè medesima ch' è la coscienza. Quindi l'alterazione che si reca in tal fondamento, áltera la notizia de' criterj; viceversa l'alterazione de' criterj áltera il ripensamento della coscienza. Ora considerate, o signori, ve ne prego, che l'erroneità sostanziale della filosofia procedè così: invece dell'affetto naturale, la passione o l'amor proprio eccessivo guidò la riflessione, traviandola dal meditare la coscienza con sincerità; indi si sconobbero e in parte si guastarono i criterj esterni; il qual difetto, alla sua volta, annebbiò l'evidenza interiore. Val a dire, l'impulso affettivo non retto falsò le opinioni: allora, il senso comune da un lato non venne interpretato bene (per esempio, si frantese il *da nulla non si fa nulla*), e dall'altro le massime generali di quello s'avvilupparono tra un'infinità d'errori popolari, non corretto il popolo da'sacerdoti e da'savj; le tradizioni sacre da un lato si svisarono (per esempio, s'interpretò la mitologia fisicamente), dall'altro i simboli della poesia e le fantasie popolari le adulterarono sempre più; la tradizione scientifica da un lato si disamò per l'amor proprio ch'è sempre individuale, e riuscì dall'altro non chiara e non sincera perchè la scienza si frastagliò in sètte; così, poichè men perfetta è la riflessione filosofica quanto più imperfetta la cognizione popolare o quanto meno è l'aiuto dell'educazione religiosa e dei maestri, l'evidenza de'fatti interiori e dell'eterne verità s'oscurò, non per sè, ma per l'occhio della ragione velato dagli appetiti e non diretto da buona disciplina. Io dico qui, rammentatelo, signori, il difetto generale della filosofia pagana, non come più o meno *lo temperarono i migliori*, senza poterlo mai vincere interamente, menato bensì all'estremità sua da' peggiori.

Insomma, l'impulso interiore delle speculazioni gentilesche fu l'*amor proprio;* della filosofia cristiana è *l'amore della verità.* Ne volete voi la riprova? Accusasi questa, e sempre s'accusò da' razionalisti, di *sommettere il giudizio individuale all'universalità* della tradizione. Lascio di notare che ciò non si fa senza *evidenti ragioni* (altrimenti manca e l'ossequio retto e la filosofia); e dirò solo, che dunque non v'ha ombra d'amor proprio, inchinata la mente a quella che si stima l'universale ed *oggettiva* manifestazione del vero. Avvertite, o signori; il filosofo cristiano dubita *di sè* (o del proprio giudizio *segregato*), non della verità; il sofista dubita della verità non di sè stesso. Il Cristianesimo, educando i popoli alla nozione d'un Dio unico e d'una morale sì pura, sgombrò altresì da molte preoccupazioni volgari le verità di *senso comune,* e le porse più distinte e più semplici all'interpretazione de' filosofi; per esempio, ci narra Tertulliano (*de Test. animæ*) che ne' detti popolari si riconosceva un Dio unico, contradetti poi dal politeismo e dalle favole, la qual contraddizione cessò nella Cristianità. La *tradizione sacra* non s'áltera nè si frantende, perchè conservata in libri e in un magistero, distinti affatto così dal popolo come dalla filosofia; occorreva, per fermo, che l'educazione non dipendesse dagli alunni, benchè rispondente alla lòro ragione. Quindi si generò una *tradizione scientifica* ben chiara e bene spiccata, che, prese dagli antichi le forme logiche, le viene applicando a materie *sostanzialmente comuni,* cavate cioè dalla coscienza *non solitaria,* e raffrontate col senso comune e col magistero sacro: e così la tradizione scientifica stessa diventò un criterio esteriore molto efficace. Talchè, per l'affetto buono e per questi aiuti, l'evidenza delle somme verità brillò purgata e vivace all'occhio della ragione speculatrice.

Dal modo diverso di ripensare la coscienza o solitaria o nell'ordine suo, e dalla diversità de' criterj, nasce, o signori, la diversità del metodo nell'èra pagana e nella nostra. Di fatto, se considerate il pensiero da sè solo, e

non le sue attinenze con gli oggetti, che cosa ne segue? O che il pensiero *non crede* più agli oggetti ma solo a sè stesso, come fu di Protagora e del Kant; o si tenta uscire dal dubbio *investigando* come tirar fuori dal pensiero gli oggetti e la loro natura. Se considerate poi la filosofia senza gli aiuti sicuri dell' educazione umana e divina, che cosa ne segue? O che la riflessione, sbigottita dalle difficoltà e dalle incertezze, abbandonasi al dubbio; o tenta d' uscirne investigando se trovi da sè sola un fondamento stabile di verità e di certezza. Ed ecco, o signori, in ambedue i casi il metodo del dubbio e l' inquisitivo. In che consistono essi? O nel dubitare di tutto fuorchè del pensiero, che come fenomeno almanco non si nega nè si può negare da chicchessia; o nel cercare, dubbiosi di tutto, qualche verità sicura, da cui svolgere la scienza. E tal fu, più o meno, il metodo dell' antichità; perchè i criterj esterni ognor più ecclissandosi, e men agevole e chiara riuscendo la riflessione delle supreme verità, il metodo fu se non iscettico tra' migliori, inquisitivo pur sempre, almeno in gran parte. Dico in gran parte, giacchè i criterj esterni e l' evidenza interna non s' annientarono mai, sebbene ecclissati: ne' filosofi più retti come Socrate e Platone, quantunque il metodo loro abbia l' apparenza d' inquisitivo, totalmente in sostanza non è; muovono essi dalla certezza di qualche verità, benchè d' altre molte verità e sostanziali non sapessero accertarsi. Più o meno, i sistemi antichi cercano il *Dio ignoto*, il *mondo ignoto*, l' *uomo ignoto*; e difficilmente li trovano, e non senza gravi errori. Ma invece, se consideriamo il pensiero nelle sue attinenze manifeste, e lo stato del filosofo prima di filosofare, v' è una certezza popolare ma ragionevole delle supreme verità, nata da educazione buona così religiosa come civile e dalla coscienza illuminata. Che cosa ne segue? Che il filosofo non può dubitare nè del pensiero nè de' suoi oggetti, e nè delle somme verità palesate dal senso comune, dal magistero sacro e dalla coscienza; non di Dio creatore, non dell' universo e del-

l' uomo ordinati a lui, non delle verità morali, non del naturale conoscimento. Il suo metodo, dunque, non sarà nè scettico nè inquisitivo. Che sarà mai? Affinchè la notizia popolare si converta in iscienza, occorre la notizia ordinata delle ragioni: egli dunque cercherà le ragioni di tutto ciò, e il metodo di lui sarà *dimostrativo* (o per osservazione e induzione, o per deduzione), sarà *verificazione de' perchè;* e tal metodo è appunto quello dell'èra cristiana. In altre parole; il metodo dell' èra pagana fu *inquisitivo della materia* su cui cade la filosofia; il metodo dell' èra cristiana, *inquisitivo delle ragioni*, è per esse *dimostrativo della materia.* Si domanda: quanto alla materia, non è mai inquisitivo? Per le verità principali no, come le già notate, e che si manifestano ne' modi predetti; ma per le verità secondarie, sì, come circa l' origine prima dell' idee, circa la quantità e qualità delle potenze umane *specificate;* ossia, circa i problemi: mentrechè l' èra pagana tirò a problema ben anco i teoremi ed i principj.

La diversità nel ripensare il fondamento della filosofia o la coscienza, non che la diversità ne' criterj e nel metodo, dan poi diversità essenziale a' punti della scienza più alti ed importanti. Che son essi mai, o signori? Nessuno può negare che la filosofia, cercando l' ordine universale, cerchi la cognizione *scientifica* di quello ch' è prima causa dell' essere, prima ragione del conoscere, e prima legge dell' operare; indi le teoriche di tutta la scienza, vo' dire la *reale*, l' *ideale* e la *morale*.

Or bene, supponiamo che nella *coscienza del pensiero non si colga l' attinenze degli oggetti* distinti da esso, nè tale difetto correggano i criterj già guasti o frantesi, e che però si cerchi con metodo inquisitivo di trarre dal pensiero la natura di ciò ch' è primo nell' essere, nel conoscere e nell' operare; che mai ne seguirà? Questo di certo, che *fingeremo la prima causa e ragione e legge secondo i modi del pensiero umano.* E che modi son questi? Si sa; per induzione astrattiva c' inalziamo al generale, ch' è indefinito; così pensiamo

i generi, le specie e le leggi di natura. Similmente, inalzandoci a Dio, si fingerà un che generico, astratto, indefinito. Inoltre, come le generalità de' concetti si distinguono in concetti sempre più determinati, da' generi maggiori agl' inferiori, e da questi alle specie ed agl' individui, tale fingeremo determinarsi nel mondo la divina generalità. E tal fu, o signori, più o men rozza, l' induzione astrattiva de' Pagani; ma *tale non è*, di-certo, l' induzione per cui c' inalziamo a Dio naturalmente e con l' aiuto dell' educazione sacra. Questa induzione, non è *astrattiva*, ma *correlativa* o trascendente. Di fatto, si concepisce Dio, non come un genere, nè come indefinito, ma come l' infinito, un' *entità compiuta* in sè stessa, a cui nulla può mancare d' entità, l' ente per essenza: *ego sum qui sum*. Qui sta la trascendenza del concetto, non paragonabile a nessun altro; e lo dissi correlativo, perchè, mentre il genere non ci apparisce come un reale, contrapposto agl' individui e diverso realmente da essi, ma come una lor somiglianza, Dio invece lo pensiamo com' un' *entità* contrapposta alle entità mondiali, e diversa da esse, e senza la quale il mondo non può essere, nè concepirsi; dato il mondo, questo non si può concepire non relativo a Dio, il finito all' infinito, il contingente al necessario, il relativo all' assoluto. I razionalisti che dicono: astraendo l' idea di Dio da sensibili determinazioni, come voi fate, rimane solo l' idealità indefinita: non si appongono, perchè v' ha in noi l' induzione trascendente, che non termina nel generale ma in una realtà. E questa notizia chiamai un' induzione; non per isciogliere qui la tesi dell' origine sua, ma perchè senza dubbio (che che sia della *cognizione diretta*) noi ci solleviamo *riflessamente* a Dio dalle cose create. Pure affermerò di passata, che quel sollevamento non si darebbe, se l' animo non ne chiudesse la ragione; e la ragione non può essere mai nel finito, ma in un' *attinenza* qualunque coll' infinito. Or tal è, o signori, l' induzione de' filosofi cristiani; e quindi abbiamo una suprema diversità dal gentilesimo.

Segue che la filosofia de' Gentili conteneva (avvertitelo bene, o signori) essenziale *contraddizione;* e che i varj sistemi s' affaticarono di fuggirla, ma cadevano in contraddizioni peggiori, non uscendo essi dal vizio che la fa nascere. E ch' è mai tal contraddizione? Vedemmo che l' induzione *trascendente* ci reca fuori delle cose finite, e che ci dà un termine *non paragonabile ad altra cosa nessuna;* l' induzione *astrattiva*, poi, non esce dal finito, perchè la generalità indefinita, sebbene accenni all' infinito (dàssi nel finito potenzialità indefinita d' atti e di durata e di somiglianza, appunto perchè dipende dall' infinito), pure, dista dall' infinito infinitamente, chè l' infinito è compiuto in sè stesso, l' indefinito è sempre *finito in atto* ma *potenzialmente indefinito*, cioè non compiuto nè compibile mai. Così non può numero di cose adequar mai l' idealità d' un genere, nè numero d' atti adequare la potenzialità d' una forza, nè numero di momenti adequarne la possibilità di durata; tuttavia le cose rappresentate e il concetto *in sè*, e gli atti e i momenti, quant' all' esser loro, sono finiti. L' indefinito, da sè, è nulla, perchè è mera *potenzialità;* nulla è l' indefinito dell' Hegel e degli antichi: l' esistere è *atto;* e ogni atto è finito o infinito. Talchè, o signori, chi confonde il pensiero umano con Dio, confonde l' infinito e il finito nell' indefinito, termini contrarissimi tra loro, e così la filosofia nelle sue stesse radici s' infetta di contraddizione.

Inoltre, vedemmo che le cose moltiplici e varie parvero determinazioni mentali come di generi inferiori rispetto a' maggiori e di specie e d' individui, rimanendo identica l' essenza ideale indefinita, immaginata come reale. Ciò, trasportato nella realtà, è un viluppo di contraddizioni. Di fatto, finchè pensiamo le cose ch' abbiano attinenza tra loro ma *rimanendo distinte*, s' intende bene la loro diversità e contrarietà; e se l' idea le rappresenta, cioè se ha un' *attinenza mentale* con esse, ma rimanendo distinta da loro, s' intende bene che senza contrarietà in sè stessa, può riferirsi a cose di-

verse e contrarie, all'uno e al moltiplice, al semplice ed al composto, allo spirituale ed al corporeo; ma quando le cose poi si riducano a identità indefinita, a identità l'ideale ed il reale, allora nasce la contraddizione, perchè i contrarj e i diversi non son più un' *attinenza*, bensì una *medesimezza fondamentale*. Indi lo sforzo degli antichi e di que' moderni che gl'imitano, a comporre queste contraddizioni, impresa non possibile; talchè si gettano alcuni come l'Hegel e i Pitagorici a mostrare che la contraddizione sia la legge stessa dell'entità; il che significa infine: l'entità è un'assurdità. Altri affermò che ogni sistema tiene in sè contraddizioni di necessità e indi nascano più sistemi opposti, secondochè si prende uno od un altro de' contradittorj: ma ciò s'avvera, o signori, in que' sistemi solo, che *confondono i contrarj*; chi non li confonda, e salvi l' *attinenze*, può ben avere contraddizioni accidentali per difetto di mente, sostanziali non mai. E qui pure, adunque, v'ho descritto il divario tra l'èra pagana e la cristiana. Il qual divario può ridursi a ciò: 1° nell'èra pagana si confonde l'infinito coll'indefinito: 2° si confonde il finito col necessario e coll'eterno; 3° si confonde l'unione delle cose moltiplici e diverse e contrarie con l'identità: tutto l'opposto nell'èra cristiana.

V'accorgete, o signori, che osservata così la notizia dell'infinito, ne hanno a scendere uguali errori quando si viene a dire: ch'è dunque la prima cagione dell'essere? Se i Gentili salivano a Dio per l'induzione astrattiva, e s'ella cade propriamente nei finiti, che mai ne verrà quando la s'applichi pure alla cagione prima? Ne verrà questo, che la cagione prima si concepirà somigliante alle cagioni seconde, alla causalità interna dell'animo, alla causalità esterna de'corpi. E che è mai tale causalità? *Modale*, voi lo sapete; uno svolgimento di atti e di forme, o un emanare la sostanza degli effetti da un'altra sostanza: l'effetto, qui, non esce mai *assolutamente* dal nulla, preesisteva il soggetto, la sostanza degli atti, la materia delle forme, la sostanza emanata.

Or bene, e così parrà la cagione prima; un causare d'atti, come di pensieri o di concetti, uno svolgere le forme della materia, un emanare le sostanze come i raggi dal sole o come i generati dal generante. Indi, la creazione s'immaginerà con fantasmi di cose mondiali e, specie, d'umani connubj: tutto ciò si giustificava coll'assioma: *ex nihilo nihil*. Qui, ponete mente, o signori. v'ha un errore fondamentale; *si confonde la potenza passiva coll' attiva che la precede*. Di fatti; quel che può passare dalla potenza all'atto (potenza passiva) richiede per necessità una causa che si distingue da esso (potenza attiva); se no, quand'in principio venisse per sè ad atto, l'atto suo procederebbe da necessità di natura, sarebbe necessario, e quel ch'è necessario naturalmente, non è potenziale mai, è attuale come la sua natura; quindi avremmo l'assurdo che l'atto essenziale alla natura e che non può non essere in lei, talvolta non sarebbe perchè solo in potenza. Occorre, dunque, una causa *in atto;* ma poichè ogni causa finita, come tale, qualche volta è in potenza (cioè in potenza passiva). occorre una causa prima *puramente in atto*, occorre cioè la causalità *puramente attiva.* E gli antichi, pertanto, immaginando modale la causa prima, confondono la potenza passiva con l'attiva, con la *puramente attiva;* e indi l'assurdo che la potenzialità indefinita esce all'atto di necessità; vo' dire, la negazione d'atto si fa causa d'atto. il nulla logico si fa causa d'ogn'idea e d'ogni realtà.

Gli antichi, come i loro imitatori. nel fingere, a somiglianza delle cause modali, la causa prima, sentirono più o meno esplicitamente la difficoltà dell'unire l'attualità e la potenzialità, l'immutabile ed il mutabile, il necessario ed il contingente; quindi un perenne problema, non mai risoluto bene da essi: come si può accordare il *non ente* (τὸ μὴ ὄν), cioè il mutabile, coll'ente? Il problema (o dirò meglio, il teorema) si risolve distinguendo il *non ente* dall'ente, ma unendoli con l'*attinenza* di creazione, così: Il *non ente è dall' ente.* Invece gli antichi, o ponevano insieme le due potenze dette di sopra, come un mi-

scuglio di femminile e di maschile; o negavano la immutabilità dicendo con gl'Ionj (coll'Hegel oggi) che tutto passa; o negavano la mutabilità con gli Eleati, dicendo che il mutabile è solo in apparenza, e sola realtà l'immutabile.

Tutto questo ci spiega, perchè la filosofia de' Pagani si ridusse all' antropomorfismo ed al naturalismo; e vi si riducono di necessità i panteisti tutti, che confondono Dio con la natura e con l'uomo, e assomigliano quindi la natura e causalità di Dio al pensiero umano come gli Egheliani e gli Eleati, od alla materia come gl'Ionj e lo Spinoza. Badatemi, di grazia, o signori, quando i razionalisti e gli Egheliani accusano la filosofia cristiana d' antropomorfismo, *le obiezioni loro accusano essi*. E perchè? Dicono: La personalità divina, che sarebbe infinita come divina, è finita come personalità; la creazione divina che come divina sarebb' atto necessario ed eterno, è libera e temporanea come creazione (e va' discorrendo); ciò fa vedere che voi date a Dio la somiglianza dell' uomo, la quale non gli s' addicendo, reca contraddizione. Rispondiamo: Non va così, se non perchè i razionalisti e gli Egheliani stimano, la personalità divina non si possa intendere che come la *nostra*, dovecchè ell' è l' *infinito*, non l' indefinito; stimano la creazione non possa intendersi che com' *atto umano*, a cui precede e s' accompagna e succede il tempo, e dev' esser distinto in più atti quant' a' termini varj, dovecchè l' atto divino crea il tempo, a cui *niun tempo precede*, e, come infinito, non si distingue in più atti, è l' atto stesso eternale che necessario quant' alla vita interiore di Dio, decreta liberamente l' esistenza de' termini ad extra. Ogni antropomorfismo cessa, quando il concetto di Dio si cavi *non da induzione astrattiva, bensì dalla correlativa o trascendente*.

Dicendovi come nell' èra pagana s' intendesse la causa prima, v' ho già detto come s' intenda nella cristiana: pure soggiungerò alcun che per più chiarezza. L' effetto, *come tale*, comincia dal nulla, anche tra le cause modali. Comincia in atto, ad esempio, un' affer-

mazione o una volontà dell'animo, atto che prima non era; comincia una forma de'corpi, poniamo un che circolare, che prima non era; comincia un che ad essere come sostanza separata, come una specie individuata, poniamo un animale, un uomo, e prima non erano. Non erano in alcun modo? Sì, erano, ma in potenza; possibili, ma non in atto. E tal possibilità in che consisteva ella? Consisteva nella potenza d'un soggetto ad avere in sè la nuova entità; cioè gli atti, le forme, una tale specie individuata. Tal possibilità vien detta *fisica;* che fa supporre un soggetto preesistente; e che corrisponde ad una potenza di recare *modi nuovi* in quel soggetto. Ma, o signori, l'induzione trascendente va più oltre. La possibilità fisica non ha nulla d'assoluto, perchè modale; ella, perciò, *non adegua la possibilità in senso perfetto od assoluto*, val a dire in tal senso che l'effetto cominci *compiutamente*, in ogni sua entità. La possibilità fisica è tale quant'a'modi, non quant'al soggetto ch'è in atto; è dunque finita, particolare, condizionata; l'animo vostro che può inalzarsi all'infinito, concepisce la possibilità infinita, universale, incondizionata; la possibilità del venire dal nulla e quant'a'modi e quant'al soggetto. Questa si dice possibilità *metafisica*, che non fa supporre un soggetto preesistente, e che corrisponde ad una *potenza di causare i modi ed i soggetti.* Ma la possibilità metafisica si riduce all'atto non di necessità; perchè se no, come necessaria, sarebbe *non possibilità, bensì un'attualità eterna;* il che forma contraddizione. Dunque la *potenza attiva*, o la *cagione* a cui risponde tal possibilità, *è libera;* e poichè la libertà implica l'intendimento, che si veda cioè nell'intelletto la possibilità della cosa, e non la sua necessità, segue che la possibilità metafisica è veduta nell'intelletto della causa prima. Tal possibilità si dice *logica o ideale:* ossia l'intelligibilità d'una cosa che può essere. Ecco la filosofia dell'èra cristiana sulle diverse possibilità e potenze, e sulla causa prima o creatrice.

Or vedete, o signori; il concetto della possibilità fisica

presuppone la metafisica. Certo; *qualunque* sia la serie degli effetti, la possibilità precede sempre l'atto dell'essere; *tutta la serie*, dunque, *venne preceduta dalla possibilità*. Ma quale possibilità? La fisica? Una possibilità fisica, senz'atto nessuno, cioè senza subietto nessuno *determinato*, è un che indefinito, un nulla, un impossibile. Dunque, bisognò che precedesse la possibilità metafisica. Inoltre, i confini delle cose e la loro temporalità escludono nelle parti e nel tutto l'eternità; perchè l'eternità è infinità: di fatto, la durata ch'è successione di momenti finiti, non può essere infinità, chè il finito e l'infinito s'escludono; nè per la stessa ragione, può darsi un tutto infinito di parti finite; nè le parti, finite nell'entità loro, ponn'essere infinite nell'atto d'esistere senza cominciamento. Tutto, perciò, ebbe cominciamento; tutto, in altre parole, fu possibile, prima d'essere in atto. Ma dov'ell'era la possibilità? Nella cosa no, che non esisteva; nel nulla no, perchè il nulla esclude *assolutamente* ciò ch'è ed ogni sua possibilità (la possibilità ch'è nulla, è impossibilità); dunque ell'era in una potenza, che dicesi Dio. E qui vi prego, signori, di notare: i panteisti antichi e gli Egheliani s'oppongono, essi, non già noi, all'*ex nihilo nihil;* perchè da sè solo l'indefinito è un mero nulla, è il nulla logico, ed esclude quindi *assolutamente* il *divenire* d'Eraclito e dell'Hegel; chè *divenire* significa l'attinenza, non fra il nulla e l'essere, ma fra la causa e l'effetto: così il bambino diviene adulto, non dal nulla, o signori, ma dal nutrimento, e tal cosa davvero non ha bisogno di sillogismi.

Infine, l'èra pagana, e chi l'imita, procedendo per induzione astrattiva che concepisce la causalità divina come le cose finite, di Dio e del mondo compone un tutto, un Diomondo (*Teocosmo*); perchè come si fa un tutto delle cose mondane o l'universo, così fecero essi di Dio e dell'universo insieme. E qui accade un accozzo strano d'idee. L'idea dell'infinito ci dà l'Ente non capace di più nè di meno *assolutamente*, perchè infinito: l'idea di tutto ci dà un complesso di parti, non capace

relativamente a loro nè di più, perchè già le comprende tutte, nè di meno, perchè se no cessa d'essere il tutto; *assolutamente*, poi, un tutto non si dà, perchè un tutto è somma, e la somma non è mai l'infinito, ch'è semplicissimo. I Kanziani e i razionalisti non s'appongono, allorchè attribuiscono al concetto di Dio la totalità; e indi censurano il concetto stesso; la totalità è vizio dell'induzione astrattiva. Or bene, s'accozzò stranamente l'idea di tutto e l'idea d'infinito; e si disse che finito e infinito, Dio e mondo, sono un tutto, sono il tutto, perciò, (avvertite, di grazia), non si dà creazione o cosa nuova, perchè al tutto non si può togliere nè aggiunger nulla. Ma, invece, si stabilì nell'èra cristiana, che se Dio è infinito, non gli può mancare *l'assoluta efficienza,* giacchè la causalità è perfezione d'entità; si stabilì ancora, che la creazione non aumenta l'essere per essenza il qual è infinito, ma produce gli enti per partecipazione *la cui possibilità già s'inchiude nell'infinità: e che però l'infinità, anzichè escludere la possibilità del mondo, non potrebb'essere infinità senza di questa.*

Il dualismo non accettò l'identità sostanziale dell'uomo e di Dio; ma parecchie mende, notate di sopra, furon comuni altresì a' dualisti; perchè abbandonando essi in parte l'astrazione induttiva, non l'abbandonarono in tutto: l'abbandonarono col non più identificare ogni cosa e Dio nel genere indefinito; non l'abbandonarono, movendo sempre dalla coscienza solitaria e dalle forme astratte de' nostri pensieri circa la natura; talchè la relazione fra Dio e l'universo si concepì a somiglianza delle relazioni naturali. Come nell'uomo v'ha l'anima e il corpo, e in tutta la natura l'attivo e il passivo; così i dualisti dell'India (scuola nyaia) pensarono eterni tanto gli atomi spirituali o divini, quanto gli atomi materiali; Anassagora pose fra Dio e il mondo, eterni ambedue, la rispondenza ch'è tra la mente ed il corpo; Platone immaginò Dio come l'artefice che informa la creta, e Aristotile lo concepì l'atto primo ed eterno (entelechia) per cui si svolge la potenza della materia; il

teocosmo fu per gli stoici un divino animale. Un massimo vizio ha tal sistema; che Dio sia relativo al mondo, come l'anima al corpo, anzichè assoluto nè bisognoso di nulla, qual s'insegnò nell'èra cristiana. Poi, vi si fa eterni due principj; mentrechè l'eternità è infinità, e questa è necessariamente una. Perciò il dualismo ha qualità di semipanteismo.

Vedute le opinioni e le dottrine sulla causa prima, vediamole quanto alla *ragione prima* del conoscere. Il panteismo dell'èra pagana mosse da una verità di senso comune; la qual è, tra il concetto e le cose dover correre somiglianza, perchè il concetto dà conoscimento di loro natura, e ce le rappresenta quand'elle son lontane. Da ciò, appunto, il nome *concetto* e altri nomi simili nelle lingue. Però, dissero gli antichi *il simile si conosce col simile.* Ma, o signori, qual somiglianza? Altro è *somiglianza*, altro è *identità*. Due cose somiglianti per un tal quale aspetto, in altri aspetti ponn'avere natura diversissima; come le lingue, simili al pensiero quanto alla *forma* grammaticale, ne differiscono immensamente quanto alla *materia;* come il riso che analogo da una parte all'interna letizia, è tutto diverso dall'altro; come la statua dello scultore corrisponde all'idea, senz'essere idea, anzi è materia. Ora, il panteismo degli antichi, per vizio di muovere dalle forme solitarie del pensiero e con l'induzione astrattiva, trascurò la *relazione* di somiglianza scambiandola con l'identità. *Simile al pensiero, come tale, non può dirsi fuorchè il pensiero;* e quindi restringendosi al pensiero stesso, si credè che la ragione del conoscere essendo la somiglianza, tal somiglianza sia l'identità tra pensiero e cose. Che ne seguì? o il principio pensante si stimò naturato come gli elementi della natura, anzi come l'elemento universale divino (panteismo materiale jonio), e però conoscitore di tutto; o tutto si stimò naturato come il pensiero (panteismo ideale d'Elea), e però intelligibile ad esso; o idealità e realtà universali si posero come immedesimate da principio nell'essenza inde-

finita, e poi spartite (come il panteismo pitagorico e de' Vedi) e però la realtà intelligibile all'idealità. Talchè, per essi tutti, la ragion prima consiste nell'*identità universale;* opinione non vera manifestamente, perchè la coscienza nostra ne dà, che il concetto o l'idea ha bensì relazione con le cose, ma ne differisce in sè stessa per modo, da contrapporsi sempre ne'comuni linguaggi la cosa ideale, come un che pensato nella *possibilità* sua, ad un che pensato nella sua *sussistenza.* L'intelligibilità s'immedesima con la realtà divina bensì, quant'a Dio; e l'errore del panteismo consiste nel trasportare quell'identità da Dio nelle creature; ma Dio stesso, ideando le cose, vede l'entità effettuabile fuori di lui e però una realtà distinta da' suoi archetipi eterni: se no, le cose tutte avrebbero divina necessità. Quindi (lascio le scuole particolari) la filosofia dell'èra cristiana pose la ragione del conoscimento nella speciale *attinenza* che corre tra l'ideale ed il reale; poi, la *ragion prima* si pose in Dio, che, suprema intellettualità, stampò gli archetipi nelle cose, e creò simile a sè ma finitamente l'intelletto, capace per questo di cogliere l'*attinenza* tra l'idealità e le cose acquistandone i concetti, capace altresì di conoscere la ragione prima per l'*attinenza* tra esso e Dio che di tutti gl'intelletti è principio.

Il dualismo spezzò quell'assurda identità; ma non del tutto. Si differenziò lo spirituale e l'intelligibile dal materiale e sensibile; quello si fece divino, e questo no; talchè pe'dualisti (come per Platone), ogn'intellettualità e idealità veniva da Dio essenzialmente, e informava l'altro principio, che la riceve. Così nell'uomo, l'intelletto è un che divino; ma senso e corpo son la parte non divina. Però, secondo i dualisti, la ragione del conoscere sta nella *medesimezza fondamentale* tra l'intelletto divino e gl'intelletti secondarj. Il qual errore si lasciò nell'èra cristiana da chi non imita i Pagani, a mo' degli Arabi; perchè l'intelletto appartiene all'anima umana come sua potenza, nè va unito a lei quasi l'anima al corpo; inoltre non può l'intelletto divino soggiacere all'ignoranza ed

agli errori degli uomini; infine, la coscienza è un che intellettuale nè può starle occulto quel che sia l'intelletto, ma essa non ce ne palesa punto, o signori, la divinità.

Poichè il conoscimento segue la natura del conoscente; e alla natura del conoscimento e del conoscente risponde quella delle operazioni, non è egli chiaro che dal panteismo de'Gentili dovè concepirsi la *prima legge* dell'operare in conformità della cagione prima e della prima ragione? La legge regola gli atti: ciò non ha dubbio. Dunque, poichè la regola è un che intellettuale, intellettuale diremo la legge. Dove, o signori, porremo noi l'idealità della legge? Negl' intelletti. Ma se gl' intelletti vengono da Dio, dove porremo noi la legge suprema? Nell'intelletto divino. Dio è pertanto legge prima, *non perchè la giustizia essenziale stia nell' arbitrio*, ma perchè in Dio l'intelletto, la volontà, l'idealità e la legge, tutto si riduce ad unità semplicissima. Ecco la teorica della legge nell' èra nostra; che la legge distingue dalla volontà umana, e, perchè distinta, la volontà è libera; non potendo avere libertà, se *immedesimata* con la legge. Perchè mai le distingue? Perchè distingue altresì Dio ch'è legge, dall' universo e dall' uomo. Anzi; la legge, regolandoci, indirizza gli atti ad un fine. Qual fine, o signori? Il bene. Or questo fine universale va distinto da noi, perchè il bene supremo non può essere fuorchè assoluto o Dio. Non così nell'èra pagana. Dio pe' panteisti non è forse l' identità universale, l'essenza indefinita, che sempre più si determina? Così è; dunque per loro, come identico è Dio a tutte le cose, identica è la legge alla volontà umana; e quindi si cadde nel fatalismo. Più; come Dio è fine, ma (per loro) identico essenzialmente a chi vi tende, così l'uomo e l'universo, annullandosi le particolari o finite determinazioni, torneranno nell'essenza indefinita; e quindi si cadde nel sistema dell' *identità finale* in conformità dell' *iniziale*. I dualisti, benchè tentassero (come Platone) d'evitare alcuno di questi errori, tuttavia, ponendo la medesimezza degl' intelletti nell'intelletto divino, qua e là mostrarono

di negare più o meno implicitamente e consapevolmente la libertà, e d'ammettere in modo più o meno rigoroso, non l'identità universale (come i panteisti), ma l'identità finale degl'intelletti nell'intelletto primo. Questi errori contraddicono la coscienza e sè stessi; contraddizione tra la coscienza dell'arbitrio e il fatalismo, tra il concetto di legge ch'è regola e quello d'atti necessitati, tra la coscienza de'nostri limiti e l'identità finale con Dio, tra il concetto d'un bene a cui si tende e il concetto d'essergli connaturati sostanzialmente.

Non fa dunque meraviglia, se tentando di fuggire le assurdità del panteismo e del dualismo, così rispetto alla *causa*, come alla *ragione* ed alla *legge*, sorsero gl'idealisti da un lato, i materialisti dall'altro, e infine gli scettici. Ma e's'abbatterono in più fiere contraddizioni, negando *in parte* o in tutto quel che la coscienza ne porge. Pure, confuse le diversità de'termini nel panteismo, o divise e confuse ad un tempo nel dualismo, non si sentì viva l'enormità del negare gli uni o gli altri, od ogni cosa; il buio della confusione e della separazione occultò il buio della negazione. Ma la filosofia dell'èra cristiana, mantenendo l'attinenze, e pur sempre distinguendo, non può terminare allo scetticismo; vi termina (e si vede coll'esperienza) chi va dietro ai sistemi del Paganesimo.

Eccovi mostrate, o signori, con brevità le dissomiglianze tra l'èra pagana e l'èra cristiana, quanto alla filosofia: dissomiglianze nel fondamento, ne'criterj, nel metodo, e ne'punti cardinali; nel fondamento ch'è la coscienza solitaria da un lato, con le sue relazioni dall'altro; ne'criterj esterni ed interni, o alterati dall'amor proprio, o conservati dall'amore della verità; nel metodo là scettico e inquisitivo, qua principalmente dimostrativo; nelle teoriche supreme di Dio, o concepito per induzione astrattiva, o invece per induzione correlativa e trascendente; e quindi la causalità prima o solo modale o altresì creatrice; la ragione di conoscibilità o per medesimezza con le cose o per somiglianza; la legge morale o in volontà necessitate o in libere, per un fine o d'identità, o solo d'unione.

LEZIONE DECIMA.

EPOCHE DELLA FILOSOFIA. — CIVILTÀ ORIENTALE.

SOMMARIO. — L'epoche della filosofia rispondono a quelle della civiltà; perchè la civiltà nasce dal pensiero, e la filosofia è lo specchio del pensiero. — Ogni distinzione d'èra o d'epoca nasce da nuovo indirizzo della riflessione, e questo indirizzo è un tornare del pensiero sulla coscienza morale. — Indi abbiamo in tutte l'epoche i sofisti che la *negano*, e la filosofia che la *conferma*. — Sul principio d'ogni epoca certi errori si partecipano alla filosofia; ma la filosofia cristiana se ne purga, la pagana se ne corrompe. — *Prima epoca, l'orientale*; antichità degl'Indiani; cagioni di quella civiltà e filosofia; *comprensione primitiva*, ma traligнata in confusione. — *Seconda epoca, l'italogreca*; cagioni di quella civiltà e filosofia; è un'età di passaggio. — *Terza epoca, la greca*; riforma di Socrate non perfetta, e sua fine; prevale in questa età la *distinzione*. — *Quarta epoca, la romana*: tentativi di riforma da Cicerone e dai giureconsulti; questi vi riescono più efficacemente di lui; si tende alla *comprensione finale*. — Il *conosci te stesso* diviene precetto religioso e universale nella Cristianità. — Così la riforma del mondo cominciò d'onde comincia la filosofia. — Cause dirette, e causa indiretta del filosofare cristiano nell'*epoca de' Padri*, epoca *prima* nell'èra cristiana. — Nell'èra pagana le sètte succedono a' migliori sistemi, nell'èra cristiana s'accompagnano alla filosofia che le combatte. — Filosofia de' Padri, e sètte grecorientali. *Comprensione iniziale*. — *Seconda epoca, o de' Dottori*. — Cagioni di questa epoca; filosofia de' Dottori e sètte europeorientali; *distinzione*. — *Terza epoca, o della filosofia riformatrice*. — Due riforme l'una negativa, l'altra positiva. — Sètte di riforma negativa. — È un'età di passaggio. — *Quarta epoca, o del rinnovamento*: è forse cominciata, o è da venire? — Suo ufficio, la *comprensione finale*. — Come, in contrapposto, gli errori vi giungano ad eccessi molto maggiori. — Civiltà orientale: si cerca l'origine della civiltà e della filosofia, perchè si crede all'unità del genere umano. — Antichità orientale: Platone e il Sassetti. — Conferme. — Lingua e grammatica degl'Indiani; età de' Vedi. — La dipendenza degl'italogreci della sapienza orientale non è di pretta imitazione, ma v'ha somiglianze *specificate*: se ne reca due esempi. — Per conoscere la religione degl'Indiani si comincia dalle quattro età notate nel Codice di Manù: la terza età è *del dubbio*; corrispondenza con le età di Esiodo; dubbj notati dallo *Zend Avesta*: curiosità indagatrice in un inno del *Rig Veda*; incredulità descritta nel libro della *Sapienza*, e nel libro II del *Ramayana*. — Indi si guastò le tradizioni sacre, e nacquero le religioni popolari e le sacerdotali. — Politeismo e panteismo; lor differenza e somiglianza. — Quattro gradi del politeismo. — Il panteismo s'avvicinò sempre più al politeismo. — Le religioni sacerdotali ebbero in gran parte natura di simboliche; e che cosa è il simbolo. — Il simbolo nacque spontaneamente e ad un tempo con intenzione. — Il simbolo poi peggiorò e s'adorò per sè stesso; varj esempi. — Le sorgenti del simbolo furon diverse; tradizioni sacre, supreme verità di ragione, panteismo sacerdotale, favole volgari, intenzione del *segno*, e immaginazione viva che lo porge; tutte si mischiano insieme; varj esempi. — Nella Bibbia il simbolo non si confonde con l'idea. — I Bragmani riducevano all'unità del sistema cose moltiplici. — Efficacia di questa religione sulla filosofia, sull'altre scienze, sugl'istituti e sull'arti dell'India.

Stabilita la distinzione tra l'èra pagana e la cristiana, veniamo all'epoche della filosofia. Esse, voi lo sapete,

corrispondono al cammino della civiltà; chè come la civiltà è opera del pensiero, così la filosofia è il pensiero scientifico del pensiero; e *lo specchio ritrae la cosa specchiata.* Vediamo, dunque, la rispondenza tra l'epoche della filosofia e l'epoche della civiltà; vediamo i *luoghi*, le *cagioni* e le *qualità* di ciascun'epoca.

Ma ricordiamoci prima, che ogni distinzione d'èra e d'epoca nasce per la filosofia da nuovo indirizzo della riflessione; che il nuovo indirizzo è un tornare del pensiero sulla coscienza morale, a cui si congiunge la psicologica; e che le verità ontologiche stanno unite ad ambedue. Allorchè si cominciò a filosofare, la causa più diretta ne fu il bisogno di ragionare sulle tradizioni sacre sì radicate nella coscienza; fu causa indiretta il bisogno di vincere i dubbj che sorgevano, anzichè da moto speculativo, da impeto di passioni, come l'esperienza fa vedere ognidì: il qual combattimento apparì di più nell'epoche posteriori. Qualunqu'epoca perciò mostra un tentativo di riforma; e quindi, non già il dubbio costituisce la filosofia, bensì la filosofia *combatte* il dubbio. Sicchè, in ogni tempo, ma nell'èra cristiana singolarmente, scorgiamo d'età in età due tendenze che si combattono, la *negativa* e la *confermativa;* e indi, due schiere di filosofi, l'una è de' sofisti, l'altra è di Socrate e di Platone, di sant'Agostino e di san Tommaso, del Leibnitz e del Vico: sempre così, o signori, e noi vediamo a chi resti il buon nome; *l'esperienza del passato c'illumini sull'avvenire.* Negano gli uni sempre di più e le tradizioni e la coscienza naturale: le confermano gli altri: quel che faceva Platone contro Gorgia, Protagora, Eutidemo e gli altri, si fa oggi contro la negazione de' critici e de' razionalisti: come i posteri giudicheranno le due parti, apprendiamolo dal come giudichiam noi gli antichi.

Ma ponete mente, di grazia; combattendo i dubbj e con essi le false opinioni, la filosofia (*sul principio*) viene più o meno a parteciparne; chè l'esempio e l'imitazione han troppa efficacia e gli umani rispetti, o il

bagliore della nomèa passeggera, e più l'abito di giudizi avvalorati dall' autorità. Però, come a Platone che combatteva gl' Ionj, s' apprese il dualismo d' Anassagora, così a certi Padri *più antichi*, che combattevano le sètte pagane, s' apprese con altri errori quello di generazioni angeliche e del passare l' anima da' generanti ne' generati, e delle due anime la sensitiva e la spirituale. Ma vi passa gran divario: nell' èra pagana, venendo a oscurarsi più che mai la tradizione, gli errori guastavano l'essenza delle dottrine nè la riforma si compiva, e ricadevasi poi nello scetticismo; dovecchè nell' èra cristiana, rimanendo intatta la tradizione sacra, gli errori o prima o poi s' estinguono, e son più *accidentali* che *sostanziali*, e la riforma non arrestasi mai. Dico, errori più accidentali che sostanziali, dacchè repugnano anzi alle verità primarie, già poste da' medesimi Padri; il generarsi dell' anime umane e degli angeli contraddice alla loro immortalità e intellettualità, non messe in dubbio dai Cristiani. Poi, l' *universale consenso*, che pure rispetta que' Padri, ne rifiutò le opinioni non giuste; ed esse perciò si mostrano *particolari*; ma nel Paganesimo l' universalità del consenso non potè mai formarsi.

Ciò premesso, la filosofia, come la religione e la civiltà, ebbe principio in Oriente. Il Ritter (*St. della Fil. ant.*) n'ha dubitato; ma s'oppongono a lui tutte le tradizioni antiche senza eccettuarne i Greci, per esempio Platone, i quali non largheggiavano punto in confessare l' altrui primato; e ormai la critica del Ritter non ha più favore. Parlandosi della filosofia orientale, intendo principalmente l'indiana; giacchè meglio si conosce i documenti di quel popolo, e ivi, più ch'altrove forse, fu operosa la speculazione. Là, nel tempo più remoto (com' apparisce da' Vedi) alterandosi da un lato il concetto della Divinità per la fantasia e pe' sensi che confondevano Dio con la natura e con l'uomo, e sorgendo dall' altro i dubbj sulle tradizioni sacre, i poeti ed i sacerdoti resisterono in parte col simboleggiarle ne' canti

e ne' sistemi religiosi, ma cederono in parte altresì con la popolarità e materialità de' simboli; talchè il panteismo, ch'era tenue dapprima, sempre più ebbe consistenza, opponendosi solo al tritume del politeismo volgare. Da' poeti e da' sacerdoti vennero dunque le teologie, miste di ragionamenti filosofici. Alle teologie seguirono i commenti, come la filosofia vedanta; e dopo, svolgendosi di più la riflessione, nacquero i sistemi laicali, prima ortodossi, o fedeli a quelle teologie, eterodossi poi, o contrarj alle medesime e più e più cadenti nello scetticismo. Chiamerò questa, l'*epoca orientale*. Vi scorgeremo l'universalità della comprensione primitiva, ma tralignata in confusione; universalità, perchè i Vedi e i poemi e i codici e i sistemi abbracciano tutto e storia e dommi e scienze e arti e vita pubblica e privata; confusione, perchè, più o meno, vi s'acchiude il panteismo.

La civiltà si diffuse, o signori, dall' Oriente all' altre parti del mondo; ma in Italia ed in Grecia fiorì con operosità maggiore e con più efficacia sul genere umano, massime ne' luoghi portuosi e ne' più prossimi al commercio di Levante, com' in Sicilia, nella Magna Grecia e nell' Asia minore. Tra questi popoli vivi e trafficanti non ressero le caste sacerdotali, e si sciolse viepiù dalle tradizioni tanto il politeismo delle plebi quanto la voluttuosa incredulità de' ricchi. Allora nacque un moto d' opposizione; chè da un canto i sistemi sacerdotali s' appiattarono ne' *misteri* per conservare i dommi (que' misteri di che ci parla Erodoto e Pausania), e dall' altro canto i poeti (come gli gnomici) ed i sapienti (come i Pitagorici), rivolsero il pensiero alla coscienza morale, illuminata dall' antiche tradizioni, e tentarono la riforma così della filosofia come della vita e della civiltà. Il guaio fu che le tradizioni stesse andavano infette di panteismo, benchè splendide ancora di molte verità; e forse le alterò più che mai l' arcana rappresentazione del simbolo materiale; talchè a' riformatori, che del tutto non seppero evitare la confusione pantei-

stica, seguì poi chi le trasse all' ultime illazioni, e si terminò nel dubbio universale. Quest' epoca la chiamerò *orientalitalogreca*, perchè nasce d' Oriente e si compie in Italia e fra genti greche; o più semplicemente si dirà *italogreca*. Ell' è un' età di mezzo; mantiene l' *universalità* degli Orientali, com' apparisce dalle dottrine e dagl' istituti pitagorici; ma prepara non meno la *distinzione* de' Socratici, come vediamo nella dialettica degli Eleati.

Poi la civiltà, per le conquiste lidie e persiane tra gl' Ionj, per le romane in Etruria, nella Magna Grecia ed in Sicilia, si raccolse alla penisola ellena, specie in Atene. Ma era una civiltà che guastavasi ogni giorno più; e le speculazioni de' sofisti, viziate da essa ne favorivano i vizj, negando il fondamentale divario tra verità ed errore, tra bellezza e deformità, tra bene e male; ponevasi la filosofia nelle sottigliezze, l'arte nella parola per la parola, il vivere buono nel soprastare e nel godere. Tentò Socrate la riforma. E in che modo, o signori? Col ritorno alla coscienza morale, al *conosci te stesso*, come dovere de' doveri, al γνωτι σε αυτον come *precetto religioso:* e ciò si scopre da ogni parola di Xenofonte e di Platone. Qual riforma, o signori? La riforma del ben ragionare per ben vivere, la riforma del ben vivere per ben ragionare: e ciò pure si manifesta chiaro da' documenti. Ma impedito dalla confutazione di tanti errori, non potè Socrate o *concepire* o *manifestare* una precisa dottrina; ed egli forse, e Platone di certo, combattendo i sofisti e con essi la lor cagione, cioè gl' Ionj e gli Eleati, non seppero schivare il dualismo d' Anassagora, e un tal semipanteismo che ha somiglianza con Talete e con Parmenide. Però si scese più oltre; le opinioni del dualismo peggiorarono, e si venne a' nuovi sofisti, e al dubbio non meno universale del già combattuto da Socrate. Chiamerò questa l' *epoca greca;* tempo in cui prevale la distinzione, ma guasta dal dualismo, e perciò mutata in separazione. Dico prevalervi la distinzione, perchè l' intendimento principale

stava in discernere tra idea e idea, e tra cosa e cosa; come tra Dio e la materia, tra la materia e le forme, tra forma e forma, e va' discorrendo.

La Grecia vinta, donò scienze ed arti a Roma, dove la filosofia greca s' unì alle tradizioni di sapienza italica conservate da' giureconsulti. Ma la filosofia socratica giunse là svisata ormai dagli Epicurei e dal dubbio dell' Accademia nuova; disposti ad accogliere precetti di voluttà e di scetticismo i Romani tralignanti. Sorse un' opposizione. un tentativo di riforma, una speculazione latina che ricorreva per aiuto alle fonti greche più pure. Ma daccapo; e come si tentò la riforma, o signori? Col ritorno alla coscienza morale, manifestissimo ne' giureconsulti che contraddicendo a' sofisti, negatori d' ogni giustizia non legale, affermavano eterna la naturale e ne ponevano il fondamento nell' uomo interiore cioè nella volontà retta: quel ritorno è manifestissimo in Cicerone, che le *verità morali* afferma risoluto, e perciò imitava Socrate ricorrendo sempre al senso comune, com' a spontanea significazione della coscienza. Ma non si potè cansare i gravi errori del dualismo greco; poi, la rapida corruzione dell' Impero non concedette più largo svolgimento di filosofia; però si finì presto allo scetticismo, più pratico che speculativo. Quest' epoca quarta, che per le origini e qualità sue appartiene all' èra pagana, ma quant' al tempo rientra in parte nella cristiana, la chiamerò *grecolatina*, o *romana;* greca per molte derivazioni, latina e per derivazione italica e per la sede. Vi si scorge un tendere all' universalità degli accordi, o alla *comprensione finale.* Di fatti, Cicerone mira pur sempre a trovare accordi tra le greche dottrine, non in modo *esteriore* come gli ecclettici, ma nella *coscienza* e nel *senso comune* che la significa; più felicemente i giureconsulti accordarono le forme logicali di Grecia con la sostanza del gius romano, la rigidità degli stoici quant' all' idea generale del diritto con le pieghevolezze d' un buon senso geometrico nelle applicazioni. Tuttavia quell' accordo, non

potendo essere compiuto (giacchè se ne ignorava la ragion prima ch' è Dio *creatore*), riuscì sì ristretto che preparò la negazione della filosofia, e fu negativo esso stesso in gran parte. Tra la confusione de' sistemi credè Cicerone che, salva la morale, si potesse mettere in sicuro ben poco di più, del rimanente e' dubita: ne' giureconsulti l' accordo si restrigne alle leggi, e qua e là v' apparisce la beffa di studj più astratti: talchè proprio nell' ultim' epoca de' sistemi pagani, benchè fra tendenze di armonia, predominò la negazione. E tanto più predominò, che avanti, e insieme, e dopo alla filosofia romana lo scadimento de' sistemi greci seguitava nell' ecclettismo de' Neoplatonici, nella misticità degli Alessandrini e della scuola d' Atene, e nello scetticismo di Enesidemo e di Sesto Empirico.

Il *conosci te stesso*, già scritto su d' un tempio, e sentenza d' alcuni filosofi, ecco il Cristianesimo che lo promulga come debito universale; l' esame della coscienza, imposto da' Pitagorici a chi professi filosofia, diventa legge e pratica d' ogni Cristiano; e l' umiltà, ignorata quasi dal Gentilesimo, è *riconoscimento* dell' essere inferiori a Dio, non superiori ad uomo nessuno, con molte infermità di natura e d' arbitrio. Così la riforma del mondo cominciò d' onde comincia la filosofia, vo' dire dalla coscienza; però nacque dal Cristianesimo la filosofia nuova, ch' è universale ed una, perchè fondata sulla totalità dell' uomo interiore, dove ogni buona dottrina già s' accoglie come in sorgente. Indi non perdè la filosofia cristiana il bene della civiltà greca e latina; Greci e Latini furono i Padri dell' èra novella. Si sentì presto la necessità di ragionare, fin dove si può, sulle verità dell' Evangelo; perchè ciò viene dalla natura, poi perchè la nuova religione con la sua spiritualità dava impulso a' concetti metafisici, poi ancora perchè il Cristianesimo si trovò in una civiltà ragionatrice, infine perchè molti Padri convertiti alla fede già eran filosofi e da loro si serbò gli abiti del ragionamento. Queste le cause dirette; e prima fra tutte quel bisogno d' accordare l' auto-

rità con la ragione, bisogno che sant' Anselmo attesta nella prefazione al *Monologio,* e sant' Agostino in tutte l'opere sue. Causa indiretta e potente la necessità di confutare non per via di testi, ma di ragione, i filosofi pagani che a' testi non credevano punto. Come avvertii già, combattendosi gli errori delle sètte Gentili, alcuni passarono in qualche Padre; ma poichè la *verità* suprema di Dio creatore, prima causa e ragione e legge, non s'ecclissava, nè l' *impulso* dell' educazione cristiana era mai vinto, seguì (e vi prego, o signori, di por mente) che dove le migliori scuole del Paganesimo cedevano poi a' sistemi negativi, nati dalla parte non buona di quelle; invece la filosofia cristiana purgandosi sempre più dagli errori accidentali (come avvertii), non cede mai alle sètte o pagane o paganeggianti che vengono da passioni non rette e da tradizioni gentilesche. Però (ascoltatemi, o signori), mentrechè nell' èra pagana i sistemi peggiori *succedono* a' migliori, nell' èra cristiana invece i sistemi di confusione, di separazione e di negazione *accompagnano* la filosofia universale e perenne, che combattuta li combatte e li vince e mai non è vinta. Dunque, nell' epoche dell' èra cristiana si dee notare due ordini di fatti, da un lato *la filosofia perenne,* dall' altro i *sistemi delle sètte.* La dico filosofia perenne (voi lo sapete), dacch' essa raccoglie in sè la *materia perpetua* de' concetti e degli affetti che vengono dalla coscienza e dal senso comune e dalle tradizioni sacre; raccoglie benanco in sè *tutto il buono dell' antica filosofia;* nè *cesserà mai* nell' èra cristiana, *èra immortale perchè fondata sulla carità.* Che sistemi v' è nella prima epoca dell' èra volgare? I Pagani d' Alessandria e d' Atene, i paganeggianti asiatici dell' Ebraismo e degli gnostici. Che filosofia? Quella de' Padri. Però questa si chiamerà l' epoca *de' Padri* e delle *sètte grecorientali.* È un' età di *comprensione iniziale;* perchè la filosofia cristiana cominciando allora, non potett' essere un che distinto e particolareggiato: raccolse la materia de' suoi pensamenti, non la scompartì. L' attinenze dell' antica

con la nuova civiltà, delle tradizioni (serbate tra le genti) col Cristianesimo, delle scuole orientali e greche con la sapienza perenne, della fede con la ragione, del trattato con l' apologia e con la polemica, tutto ciò s' offerì alla mente de' Padri mescolato e, direi, raggomitolato; e chi presumesse di trovarlo ne' loro libri definito a capello, chiederebbe l' impossibile. Tale universalità è simile alla orientale. primitive ambedue: dissimile per due rispetti; chè i Padri ebbero la preparazione delle età precedenti, e quindi v' ha più del distinto; poi, la loro universalità non è confusione di panteismo, ma un complesso d' attinenze non ancora specificate abbastanza. Questo risorgimento della filosofia venne interrotto dalle invasioni de' barbari; e quando sant' Agostino morì, i Vandali entravano in Ippona. Interrotto dico, quanto alla fecondità de' concetti, non quanto alla durata degl' insegnamenti, che più o meno si conservavano ne' chiostri, dove l' opera di copiare (e dunque di studiare) i libri de' Padri, segnatamente di sant' Agostino, non cessò mai del tutto.

Caduto l' Impero d' Occidente, e distruggendosi a poco a poco da fiere tribù dell' Asia minore l' Impero d' Oriente, la civiltà risorse in Europa mercè il Cristianesimo e altresì per la virilità delle schiatte settentrionali e l' operosità de' Comuni italiani. Con la civiltà risorse la filosofia da un lato; ma seguì dall' altro un rimescolamento nuovo di false opinioni. Che opinioni? Imitatrici delle passate: s' accettò da' primi scolastici le reliquie de' sistemi alessandrini e dell' ultima scuola d' Atene; gli Arabi, penetrando in Europa, v' innestarono i concetti orientali alla logica del Peripato; e i Greci di Costantinopoli poi, fuggendo la signoria de' Turchi, recaron qua non le teoriche schiette dell' Accademia e d' Aristotile, ma il neoplatonismo e il Peripato posteriore, cioè il pensare grecasiatico. Che fece la filosofia de' Dottori? Secondo le dottrine de' Padri, conservate nella sostanza, combattè le sètte, prendendone l' armi, ed anco qualch' errore, bensì accidentale; l' armi, dico, del sillogismo e delle

categorie; e alcuni errori come la *possibilità* (non la realtà) d'una creazione e successione di tempi ab eterno, errore non mai accettato per altro da tutti e lasciato dopo *universalmente*. Inoltre, la filosofia de' Dottori, sveglian-dosi la civiltà e un bisogno nuovo di ragionamenti, cercò i perchè delle cose e delle autorità con mirabile arditezza. Vuol notarsi che i Dottori resistettero alla falsa scolastica ed agli Arabi; ma non contraddissero poi con pari valore al neoplatonismo, perchè lo scisma della Cristianità, accaduto poc'oltre il 1500, chiamò le menti a disputare su' testi rivelati, le divagò dalla filosofia, e così accadde nuovo interrompimento, non di tradizione in seno delle scuole, ma di speculazioni indagatrici. Chiamerò quest' epoca, de' *Dottori* e de' sistemi *europeorientali:* e si sa che in quella predominò la *distinzione*.

Laceratasi l'Europa nelle credenze, cominciò un'epoca di riforme religiose e civili; necessarie, sì per lo scadimento delle discipline e degli ordini antichi, come per adattarli alla mutazione de' tempi. Ma la riforma è di due sorte, *negativa* e *positiva*; l'una, cioè il protestantismo, distrusse buono e cattivo senza nulla rifare, l'altra, la cattolica, cercò togliere i difetti, conservare il bene ed accrescerlo: bensì, com'avviene, la negativa provocò la positiva troppo differita, e in ciò fu occasione di bene e stromento di Provvidenza. Ciò pure accadde in filosofia. Per quali cagioni? Rammentatevi che nell'età de' Dottori, benchè le sètte non rifiutassero l'autorità di qualche maestro, i lor maestri erano Pagani, Aristotile e gli Alessandrini; e quindi si apprese alle menti l'abito inquisitivo, nella significazione spiegata da me altrove; cioè un abito che dispone a negare. L'imitazioni pagane poi si videro anche pur troppo ne' costumi delle corti e del clero; alle quali paganità si oppose *un'altra paganità* (mi perdonino i nostri fratelli), cioè *l' individuale credenza, scomunata e non sicura, ma indagatrice;* abito di separazione e di negazione contrario al Cristianesimo ch'è *unione di menti e riposo di fede*. Che ne seguì? Un indirizzo di speculazioni filosofiche, opposte ad ogni

naturale certezza e ad ogni autorità di tradizione, contro l'indirizzo delle speculazioni anteriori che veneravano gli antichi. La filosofia vera che si oppose e si oppone a tal criticismo (compiuto dal Kant, ma cominciato assai prima), in qualche guisa ne partecipò, taluni (per esempio) facendo dipendere ogni certezza da un problema, da quello sull'origine dell'idee: criticismo di cui la filosofia si spoglia sempre di più, ma senza tralasciare l'esame, anzi *perfezionandolo*. E appunto perchè di là v'è i sistemi critici, e di qua i sistemi positivi, quell'epoca la chiamerò della riforma *negativa* e della *filosofia riformatrice*. Ma in quest'èra cristiana ell'è un'epoca di *passaggio*, come di passaggio fu tra l'epoca orientale e la greca, l'italogreca ne' tempi pagani. La riforma. più che rifare il nuovo, ha disfatto il vecchio, così nella civiltà come nella filosofia; si rifanno l'una e l'altra con l'armonia dell'attinenze: attinenze di scienza e di fede, di civiltà e di religione, di verità e di bontà, di speculazione e d'arte. Fin qui le dottrine, benchè armate contro gli errori, non han potuto giungere alla profonda consapevolezza ed efficienza degli accordi; se n'ha bensì un desiderio universale e cenni segnalati: stiamo pur sempre tra la distinzione dell'epoca scorsa e l'armonia dell'avvenire.

Tuttavia, potrei dir io che la filosofia dell'accordo, della *comprensione finale* o del *rinnovamento* non sia cominciata? Io non lo so di sicuro, ma spero di sì. Non spero invece che finisca ogni combattimento; rammentiamoci anzi che il contrasto si fa maggiore quanto più sorge la scienza. Nell'epoca de' Padri, le sètte gnostiche si tennero alla confusione del panteismo; non vogliose d'esame scettico. Nell'epoca de' Dottori, prevaleva tra le sètte la *separazione*, cioè il dualismo de' Greci, e si separava fede e scienza, dicendo possibile che il vero per l'una sia non vero per l'altra. Nell'epoca della riforma, poi, prevale la *negazione*, perchè il criticismo si manifesta in tutte le sètte, non escluso il panteismo degli Alemanni. Nell'epoca del rinnovamento, infine, vedranno,

credo, i nepoti negazioni più terribili; perchè finora, pur *negata la credibilità naturale del pensiero*, la ragione umana s'esaltò; forse verrà tempo o è venuto che si riderà scientificamente della stessa ragione. Tal disprezzo s'inchiude in ogni forma di scetticismo; ma la tesi che se ha ragione la logica ha torto la natura, o se ha ragione la natura ha torto la logica, questa tesi, spiegata *teoreticamente*, sol oggi s'è udita, e ce la espose il Ferrari.

Concludendo; otto mi paion l'epoche della filosofia, quattro nell'èra pagana e quattro nella cristiana; cioè l'orientale, l'italogreca, la greca, la romana, de'Padri, de'Dottori, della riforma, del rinnovamento.

Terminerò la lezione prendendo a dire alcun che della orientale.

Perchè cerchiamo noi ond'ebbe origine la civiltà e la filosofia? Perchè crediamo all'unità del genere umano. Allorchè proferiamo il monosillabo *noi*, s'inchiude nel nostro pensiero chiunque sia capace di ripetere *noi*; il *noi* è la coscienza del *me* che si crede ripetuto in tutti gli uomini della terra. L'unità morale, l'unione cioè di comuni tradizioni e conoscenze e voleri, fa supporre l'unità di specie e d'origine; le tre unità costituiscono la personalità intera del genere umano, senza cui non è vita civile; però i popoli segregati cadono in barbarie, e quand'una parte degli uomini volle possederne un'altra a mo'di cose, ha detto: costoro non sono come noi, nè hanno l'origine stessa.

Ascendendo su su per questo fiume della civiltà e della scienza, dove ne scopriamo noi la fonte? Nell'Asia: non se ne dubita più. Come nel Timeo di Platone diceva il sacerdote Egiziano: *Voi Greci siete d'jeri;* così narrava il Sassetti nelle *Lettere* (*Le Monnier*, 1854), che gl'Indiani del secolo XVI si tenevano più anticamente civili d'ogni altro. L'indagini de'dotti han confermato le tradizioni, che (dice il Saint Hilaire, *Journ. des Savants, juillet* 1853), fanno nascere la civiltà sulle rive del Gange e a' piedi dell'Imalaia, traversare l'Asia minore e arrivare a'Greci. Tutti gl'idiomi d'Europa,

dal greco e latino fino al tedesco e slavo e i lor derivati han comuni le radici e spesso le forme col sanscrito. Il sito e la natura dell' Asia ci danno in parte la ragione di tal primato. Guardate il mappamondo; l' Asia è come un gran corpo, le cui braccia si stendono da un lato all' Europa e all'Affrica e dall' altro all'America, e ha quasi corteggio a mezzodì le pleiadi dell' Oceania. Chi recò la specie umana dall' Oriente all'America (si chiedeva già da molti, vaghi di sbugiardare la Bibbia), quando le navi non prendevano il largo nell' Oceano? L'America russa mostrò poi, ch' ella univa pel breve stretto di Behring il continente nuovo all' antico e che l' Asia stava in mezzo a tutte le genti. Là nelle montagne del Cascemir, nel Tibet e al settentrione della Cina, cresce non seminato il frumento, e vivono in balía di sè i nostri animali domestici (*Müller*, *St. univ.*); là è copia d' ogni ben di Dio e bellissimo l' aspetto dell' uomo. Noi veniamo di là e siamo del sangue di quella schiatta che abita l' Indie. Gli Arii, dice il Weber, si distinsero in Indiani ed in Persiani, e dettero all' Europa i Celti, i Pelasgi (Greci e Latini) e la stirpe Germanolettoslavo, divisa in Germani, e in Prussolettoslavi (*Stor. della Lett. Ind., trad. in franc. dal Sadoum.*)

Non ha dubbio che nell' Asia e massime tra gl' Indiani la civiltà è de' tempi più remoti. Lasciando da parte tutte l' arti manuali conosciute dagli Asiatici ab antico, l' irrigazione de' piani babilonesi e le notizie astronomiche e gli edifizi giganteschi (*Cantù, St. univ.*), basterebbe la perfezione di quella lingua in cui vennero scritti i libri sacri dell' India, cioè i Vedi. Se gl' Indiani la chiamarono *Sanscrita*, o perfetta, i moderni le hanno confermato il nome; nè alcun alfabeto pareggia quello in eccellenza. Poi, la grammatica indiana di Panini, tanto esquisita che pare un' algebra e tanto antica, mostra le grandi lontananze di tale incivilimento; perchè l' età d' una grammatica compita vien sempre dopochè la letteratura si fece adulta, e diè luogo alla riflessione; la quale considera le leggi della lingua ormai svolte

a compimento e con evidenza. Sull'antichità de' Vedi si disputò assai, ma niuno dubita ch'ella sia grande. Sparirono (come l'altre esagerazioni tutte) le migliaia di secoli vantate mitologicamente dagli Orientali e credute già da' non ossequiosi alla Bibbia: oggi, Cristiani o no, le dicon favole; il Ritter che pure s'assottiglia nell'avvicinare a' tempi delle filosofie greche quelle dell' India, sulla maggiore anteriorità de' Vedi non mette difficoltà; e il Weber, molto temperato e che non accetta i computi del Colebrooke, del Jones e d'altri, va nondimeno allo stesso, perchè stabilisce con loro, l'età de' Vedi più antichi essere un millecinquecento anni prima di Gesù Cristo.

Che dalla sapienza orientale derivassero in gran parte la civiltà e quindi la filosofia degl'Italogreci, parmi sicuro. (*V. Discorso sulla St. della Fil.* nel vol. II dei *Criterj della Filosofia*, 2ª *ed. Firenze*, 1862.) Ma bisogna distinguere fra una tal dipendenza che sia *pretta imitazione*, chè questa non v'è nè potea essere, ed una dipendenza d'idee generali; di quella generalità per altro che in certi aspetti ha somiglianze *specificate*, e però non esplicabili solo con le analogie della natura umana, bensì con tradizioni comuni. Per esempio, il confronto delle mitologie ha messo in chiaro una originale somiglianza fra gli dèi popolari dell' India con quelli di Grecia e di Roma. Quanto più si scopre i monumenti e i libri dell' India, tanto più le discendenze d'immagini e di concetti appariscono determinate; e. specie, hai l'impronta orientale dov' è confronto nelle fantasie, diverse molto per natura da que' popoli alla Grecia ed a noi. Nell' episodio Bhagavat Ghita (tradotto in inglese dal Wilkins, in francese dal Parraud, in latino dallo Schlegel e dal Lassen), il Dio Visnù, incarnato nell'eroe Krisna, dice: « Io sono colui che appese l'universo alla sua catena di perle; e ad essa il tiene penzolone. » In Omero (*Iliad. VIII*) così Giove:

> « . . . . Degli dèi son io
> Il più possente. E vuolsene la prova?
> D'oro al cielo appendete una catena,

E tutti a questa v'attaccate, o divi,
E voi dive, e traete. E non per questo
Dal ciel trarrete in terra il sommo Giove,
Supremo senno, nè pur tutte oprando
Le vostre posse. Ma ben io, se il voglio,
Lo trarrò con la terra e il mar sospeso;
Indi alla vôlta dell'immoto Olimpo
Annoderò la gran catena, ed alto
Tutte da quella penderan le cose. »

Nello Striparva. libro del Mahabkarata, v'ha un episodio tradotto dal Foucaux (*Dgalapradanika, 7 lect.*), dove si consola un re per la morte de' figliuoli, e, descrivendosi la vita umana e la metempsicosi, è detto: « Il corpo è un carro, l'anima il cocchiere; i sensi sono i cavalli; l'intelligenza dell'opere è la briglia: chi segue la foga de' suoi rapidi cavalli, gira nel cerchio di questo mondo incessantemente come una rota; chi li contiene, contenuto egli stesso dalla intelligenza, non vi ritorna più. » (*Le Mahabkarata; Onze épisodes trad. par Foucaux, Paris*, 1862.) Or bene, voi leggete, o signori, nel *Fedro* di Platone, non solo l'immagine del cocchio e de' cavalli a rappresentare la vita umana e i suoi appetiti e la retta ragione, ma proprio quel girare col carro perpetuamente intorno al giro del mondo o quel sollevarsene fuori, secondochè si obbedisca o no ai sensi. Dico forse, o signori, che Omero e Platone imitassero il Mahabkarata? No, dico bensì che seguirono tradizioni orientali; e i vestigi ne sono palesi.

Qual religione mai ebbero gl'Indiani e qual civiltà? I Bramini fan quattro l'età del mondo, nominate nel Codice di Manù. (I, § 81, 85, 86: *Doc. alla St. Univ. del Cantù, vol. Religione; e trad. franc. del Loiseleur des Long-Champs.*) Queste età si chiamano Krita. Treta, Dwapara, Kali. Il Gorresio (*Ramayana, Intr. al II vol. del Testo*) confronta le autorità del Lassen (*Archeol. indiana*) e del Burnouf, e dimostra che le successioni regie, notate da' Purani, non arriverebbero neppure al tempo del Kali, o ultima età, cioè a' 3102 anni avanti

Gesù Cristo. Comunque, il Krita o Devayuga è l'*età degli dèi o del vero*, il Treta l'età *del fuoco domestico e sacrificale*, il Dwapara l'età *del dubbio*, il Kali l'età *del male*. (*Gorresio, t. I della Trad. note al lib. 2.*) Qui vedete, o signori, la tradizione del peggioramento, come fra ogni popolo dell' antichità. Ma giova più ch' altro avvertire, come l' età terza, succedente all' età delle comunicazioni divine e alla patriarcale o degli olocausti, sia del *dubbio* che prepara i guai dell' ultima età. Ciò risponde sostanzialmente alle tradizioni cantate da Esiodo (*Op. e Gior.*), benchè con qualche diversità ne' particolari. Prima è l' età d' oro, o di fede e d' innocenza; poi l' età d' argento, in cui gli uomini sono sterminati da Giove « *perchè non davan onore a' beati dii ch' abitano l' Olimpo;* » segue l' età di bronzo, in cui gli uomini si distruggon da sè; e, dopo l' età eroica, tempo d' un qualche risorgimento e di passaggio, viene l' età di ferro, pessima di tutte, ed esclama il poeta: « *Oh fosse stato in piacer degli dèi ch' io non fossi nato in questa età, ma o prima o dopo.* » Nello Zend Avesta (*trad. franc. dell'Auquetil*) s'insegna che i Dewi, genj malvagi, dicono *forse*. Nell' inno 7, lez. 3, sez. 2, del Rig Veda ci ha un inno ai Visvadevi, notabilissimo, perchè vi si scorge la curiosità indagatrice de' misteri, e come a spiegarli si ricorre all' emanazione quasi di luce, e si afferma che i vati o veggenti (Rishi) hanno *indagato* questi misteri, e che tal frutto si coglie dall' albero della scienza: « Chi ha veduto quest' ente (cioè il *fuoco aereo e divino che respiriamo*) prendere un corpo per darne a chi n' è senza? Ov' era lo spirito, il sangue, l' anima della terra? Chi s' è avvicinato a quel Dio sapiente per movergli tali domande? Debole, ignorante, io *voglio scandagliare questi divini misteri. Per alzarsi a conoscere* questo tenero rampollo, i *poeti* hanno svolto di già le sette trame dei lor canti. Ignorante e non atto ad arrivare la scienza, interrogo i savi poeti. Che cosa è dunque l' ente incomparabile, che in forma dell' (Astro) immortale ha fondato i sei mondi

luminosi? Chi conosce il padre (del mondo) co' suoi raggi inferiori, sa pure conoscere tutto con l'aiuto de' raggi superiori.» Segue poi che nell'albero della scienza stanno due spiriti, lo spirito supremo e lo spirito di vita, i quali fanno uno spirito solo (êkâtmyam), e che il Signore, pieno di sapienza entrò nel poeta, il quale potè gustare di tal frutto, sempre arcano a chi non conosce il Padre dell' universo. Ed esclama: « Il cielo è mio padre, egli m' ha generato; ho per famiglia il corteo celeste; mia madre è la gran terra; la parte più alta della sua superficie è la matrice sua; là il Padre feconda lei che gli è sposa e figliuola. » (*Langlois, trad.*)

Da una parte il dubbio, dall' altra un metodo inquisitivo, che sta fermo alle tradizioni, ma per ispiegarle a suo modo, ecco un fatto che ci chiariscono le testimonianze più antiche ed universali. Abbiam sentito che Indiani e Greci ponevano il dubbio e la miscredenza come precedenti all' età loro, all' età delle loro ultime religioni e delle loro filosofie e letterature: dubbio di che? miscredenza di che? certo, intorno a tradizioni sacre che *antecedevano* l'une e l'altre. Vi descrivono i dubbj, così l'antico Testamento degli Ebrei, come il Ramayana degl' Indiani. « Dissero adunque fra sè (è scritto nella Sapienza, II) que' che non pensano retto: Breve e tedioso è il tempo della vita e non v' ha refrigerio nel fine dell' uomo, nè si sa che alcuno tornasse dal sepolcro; perchè dal nulla siam nati e sarem dopo come se mai stati non fossimo. » E segue di tal passo a negare ogni virtù. Or bene, Giavàli, filosofo del re, nell' Ayodhyacanda, libro 2 del Ramayana (cap. CXVI), parla su per giù a quel modo. Egli dice a Rama: « Queste filze di precetti, sacrifica, dona, adempi i riti, attendi a severe castigazioni, rinunzia ad ogni cosa, furon fatte da uomini accorti, affinchè loro viepiù si doni. Non vi ha nulla di là da questa vita; tieni, o saggio, a mente questa sentenza; non darti pensiero di ciò che non vedi, e pensa a quello ch' è presente. » E come l' empio della Scrittura conchiuse: *Venite dunque e godiamo* (ivi), così dice Gia-

vàli: *Tu dunque fruisci le delizie* passeggere di questo mondo ch'è il *solo e il migliore.* (*Gorresio, trad.*)

Talchè (datemi ascolto, o signori), in que' tempi di dubbio e di ricerca, guaste le tradizioni sacre più antiche, nascono i due ordini di religioni, la popolare e la sacerdotale. Il popolo, non corretto da una educazione religiosa pura, abbandonasi alla fantasia, per cui s'immagina il divino a somiglianza del naturale. Questa religione ha sempre più o meno del politeistico, perchè la natura ci appresenta sostanze molteplici, e la fantasia ci dà più immagini; e il politeismo consiste proprio, non già solo nella moltiplicità degli dii com' emanazioni o specificazioni d'un' unica sostanza, ma nel fingersi sostanze divine separate. Quindi, l'emanatismo e l'altre forme panteistiche, si può chiamarle politeismo in un senso làto; ma nel senso stretto non già, perch' elle dánno un' unica essenza universale. Ora, il popolo, serbando *implicita* la nozione dell' unità divina, *esplicitamente* poi si fermò nel concetto della moltiplicità; e quindi nasce il contrasto dell' esclamazioni di senso comune (notate da Tertulliano, *De test. animæ*) col Paganesimo. I gradi per cui scende il politeismo mi sembrano questi, come li trovo ne' documenti della letteratura indiana meglio che altrove: prima, il naturalismo cioè l'adorazione confusa di Dio nella natura universale; indi, un' adorazione più determinata degli astri e del firmamento, o sabeismo, della cui antichità ci dà testimonio il Cratilo di Platone che dice, tal essere stata l'antica religione de' Greci; poi, l'antropomorfismo, cioè l'adorazione della divinità in forme umane, in dèi fatti come l'uomo, nell'ombre de' maggiori, nelle immagini degli uni e degli altri, od anche nell'apoteosi; finalmente il feticismo o samanismo, che impicciolisce ognor più l'idea e il sentimento di Dio e lo pone in incantesimi, in amuleti, in idoletti e in un culto senza universalità, ma quasi affatto domestico e individuale: i quali gradi, succedendosi, pur s'intrecciano, com'accade in ogni cosa umana, dove non entra mai coltello d'anatomista.

I patriarchi e i sacerdoti, ne' quali s' accolse la sapienza primitiva, serbarono più assai del popolo ed esplicitamente il concetto dell' unità divina; ma tirati dal dubbio e dal metodo inquisitivo, spiegarono le tradizioni sacre con l' induzione astrattiva; e indi procede il panteismo, che somiglia il politeismo volgare nel confondere Dio e la natura, ma se ne discosta nel tenere ferma l' idea d' un' essenza universale; e questo si ha in tutte le religioni sacerdotali dell' Asia. Bensì quel panteismo s' avvicinò sempre più al politeismo perchè cominciò (e si vedrà) da una confusione indeterminata di Dio con la natura (naturalismo panteistico) e terminò poi a forme materiali: però, se da prima le religioni sacerdotali diversificarono dalle volgari e talora si combatterono, finalmente s' immedesimarono.

Le dette religioni sacerdotali prima ebbero in gran parte natura di simboliche, il simbolo poi si scambiò per la realtà. Il simbolo è un *segno* che in modo *fisso e solenne rappresenta una cosa reale o che tale si creda*. Così le molte mammelle della Diana efesia raffigurarono la divina fecondità. Indi il simbolo differisce dall' allegoria e da ogni altra figura. Nel simbolo è *manifesto il fine di significare qualch' altra cosa;* lo scarabeo (per esempio) significava il teocosmo: nel simbolo *il segno è costante e solenne;* il serpente che mordesi la coda sta pel giro de' secoli; finalmente il simbolo è per cose o *reali* o *credute*. Sorge al suo più alto grado, se una cosa reale ne rappresenta un' altra reale, come il Testamento vecchio figura il nuovo, e come la Beatrice Portinari figura in Dante la sapienza divina. Or bene, le immagini delle antiche religioni sacerdotali, specie dell' Asia, son simboli, non allegorie: queste vengono in età d' astrazioni più fredde, quelli stabilmente raffigurano cose credute e però concrete. Ma, si domanda: avevano i primi, da cui venne trovato il simbolo, la intenzione di simboleggiare; o nacque ciò da spontaneità di fantasia e senza consapevolezza? L' una e l' altra ipotesi, quand' assolute, mi paiono false. Ne' tempi antichi

le fantasie ardevano, e però ne sorgeva immagini d'ogni cosa con molta spontaneità; ma, dall'altro canto, se nell'immagine simboleggiatrice apparisca chiaro un accordo *artificiale* del segno col significato, non si può escludere l'intenzione. Come può egli fra' Latini venire da natura la fantasia di Giano a due facce, rappresentante il passato ed il futuro; o di Apollo con tre occhi fra' Greci, o de' tre mondi sulla testuggine e in cima d'essi un triangolo divino, fra gl'Indiani? Fatto sta, che le sorgenti del simbolo antico son molte; le fantasie popolari, quelle de' poeti e de' sacerdoti, il proposito d'adattarle a significare le tradizioni e i sistemi di panteismo. In progresso, i simboli sempre più si fanno materiali, se ne perde il significato, s'adorano in sè stessi non più come immagini; e la sensualità li corrompe. « Il linguaggio de' Vedi scrive il celebre indianista Wilson (*Prat. religiose o opinioni degl' Indiani*), non è chiaro abbastanza e confonde le metafore con la realtà; ma non s'accosta mai a quell'eccesso di personificazioni che cominciando, probabilmente, dal Mahabkarata, è divenuto pe' compilatori de' Purani (*poemi posteriori*) l'occasione d'insigni stravaganze. » Così Vritra, che simboleggiava le nubi squarciate dal fulmine d'Indra, divenne poi un' Asura, un Titano; e già nel Rig Veda stesso si scorge tal propensione, perchè vi si canta il dolore d'Indra che teme aver commesso un delitto uccidendo Vritra; nel che, per altro, vien significato la divinità e però l'inviolabilità della natura universale. Il culto di Krisna, severo nel Mahabkarata, diventò poi voluttuoso, come n'è prova il Ghitagovinda. (*Ramayana, intr. del Gorresio al v. I del Testo.*)

Dicevo che le fonti del simbolo son molte; e si mischiano insieme. Le scorgiamo tutte ne' simboli orientali; vi si scorge cioè la tradizione sacra, le supreme verità della ragione, il panteismo sacerdotale, le favole volgari, e il *segno* meditato, benchè sorto prontamente in accese immaginazioni; ogni fatto umano è sempre composto. Vediamone, o signori, un qualch'esempio. Il

Manù è progenitore degli uomini, ed ecco Adamo: è legislatore divino, ed ecco la verità razionale che divine sono le origini dell'incivilimento; è reggitore del mondo, ed ecco la Provvidenza; ma egli è tutto ciò insieme, ed ecco il panteismo; pare forse un antico savio in venerazione del popolo, che ne formò leggende prodigiose; e i sacerdoti fecer di lui un simbolo. Gli dèi si rappresentano (e se n'ha esempj nel Ramayana e nel Baghavat Ghita) con gli occhi immobili e senza toccare il terreno; figura dell'onniveggenza e immutabilità e purità divine; fatto poi della figura un culto. Visnù, seconda divinità della Trimurti (come vedremo), si sottopone agli *avatara,* cioè ad umanarsi più volte in certi giri d'età, per salute del mondo; e qui è la credenza universale d'un salvatore, il concetto che da Dio è la creazione e la ristorazione, la mescolanza di ciò col panteismo, la leggenda popolare che vede un Dio negli eroi di certe imprese (come in quella de' panduiti e coruiti del Mahabkarata), e il simbolo di tali cose in un avatara. La metempsicosi ancora, mentre conserva la tradizione e la verità razionale dell'immortalità, l'appresenta come un passaggio di trasformazioni panteistiche secondo la *fantasia* volgare che immagina ne' bruti somiglianze umane, mentre il *senso comune* non riconosce in loro il lume di ragione. Si ha pure nel dramma *Sacuntala* (*trad. francese del Chezy e inglese del Jones*) e nell'episodio del Montanaro (*Onze epis. trad. da Foucaux*) e altrove che le austerità degli asceti possono sforzare gli dèi a scendere di lor sede, e farvi salire i penitenti; e qui si mantiene la verità e il domma della necessaria espiazione, onde il purificamento dell'anima; il panteismo, per altro, vi mette l'acquisto d'un grado superiore e divino, e il venire ad un inferiore, secondo le trasmutazioni continue dell'essenza universale, e ciò simboleggiando popolarmente con la mutazione delle sedi. Sicchè, dunque, o signori, quanto più s'ascende alle antichità orientali, tanto più il simbolo ci fa vedere la confusione ch'io vi diceva, ma perde il suo signi-

ficato nelle mitologie greche. Fra gli Ebrei, al contrario, la figura immaginativa, ch'è necessaria per l'ingegno umano, ha sempre il contrapposto evidente dell'idea; però si vieta l'adorazione d'immagini, e Dio si definisce al popolo, non a' soli sacerdoti, metafisicamente: *Io sono quegli che sono.*

Avvertite pure, o signori, che i bragmani riducevano a sistema le religioni popolari sparpagliate; e ciò, non già per accozzamento, ma per legame intimo di panteismo. Que' sistemi hanno unità, ma formata per unione di molte cagioni, com'è per lo più in ogni fatto umano. Sembra che Siva, per esempio, la terza divinità della Trimurti, fosse un Dio di popoli vinti e abitatori delle montagne (come dà segno l'episodio del Montanaro); sembra, più chiaramente ancora, che le caste si formassero di più genti vincitrici e vinte la cui graduazione fu consacrata dal panteismo, che poi la rappresentò quasi ordine d'emanazioni sempre minori. Il sistema, così, trasformava in sè molteplici cose, e n'avea occasione di più determinarsi.

Dal panteismo, adunque, derivò la immobilità delle caste, e però de'reggimenti civili e delle leggi; la quale produsse l'immobilità del pensiero che non acquistò mai la libera vivezza de' Greci e della civiltà cristiana. I sistemi di filosofia si svolsero bensì, ma come impacciati, e rimasero ad un tal segno, nè più se ne smossero. E singolarmente mancò l'osservazione de' fatti; chè questa non ha più impulsi, quando col panteismo si vuol tutto spiegare *a priori*. La medicina indiana ebbe gran fama tra gli Arabi; e i califfi di Bagdad fecero tradurre molti volumi di tal materia; pure, se la medicina degli Arabi non valse gran che (*Puccinotti, St. della Med.*), non è a credere che molto valesse l'altra. La verità di creazione, distinguendo l'universo da Dio e la ragione di Dio dalla ragione dell'uomo, impone di necessità il metodo sperimentale; il panteismo no, perchè confonde Dio, la ragione nostra e l'universo, e però l'uomo può fare come Dio la fisica e la psicologia

dentro sè stesso. E ciò tenne addietro la Storia, perchè si computò il passato con giri panteistici, nè il fatto umano sembra importante dove il tutto stimasi necessità. Unico fra i popoli dell' Asia antica, l'Ebreo, ebbe storie (*Jour. des Sav., février* 1862). Così le arti belle e la letteratura non giunsero mai alla perfezione dei Grecolatini e della Cristianità, perchè confuso Dio con le cose più vili, s'adoperò forme strane, molteplici e mescolate, a significare questa identità; e poi, il simbolo santificato restò immobile, chè ne fu proibita la mutazione; però all' arte del disegno mancarono i modelli esteriori della natura, e mancò all' arte della parola il modello dell'uomo interiore. E sì che l' ingegno apparì feracissimo; anzi nell'età più antiche fruttò meglio, fruttò perchè men ritenuto dalla materialità posteriore.

Esporrà la futura lezione, come venisse concepito il sistema sacerdotale ne' Vedi e nelle opinioni braminiche, derivate da essi; il che ci farà meglio capire i sistemi filosofici propriamente detti.

LEZIONE DECIMAPRIMA.

I VEDI, LA TRIMURTI, I POEMI E IL CODICE DI MANÙ.

SOMMARIO. — Primato de' Vedi nella teologia, filosofia e letteratura degl' Indiani; i quattro Vedi, e parti di ciascuno. — Due specie di questa teologia; composizione orale degl' inni e loro compilazione; quattro età de' Vedi, e come ne' Vedi primitivi non si dia cenno di caste, di trimurti e di metempsicosi. — *Panteismo naturale* del Rig Veda; nè si può tutto ridurre a metafora. — Ma v' è implicito e confuso il concetto *dell'unità di Dio e de' suoi attributi*; grande il sentimento delle virtù morali negl' inni più antichi: esempi. — I Bramini scelsero quel che la poesia de' *Rishi* avea di men saggio o di men buono. — Gli attributi supremi si danno nel Rig Veda mescolatamente a tutte le Divinità. — Inni dov' è più espresso il concetto della unità divina. — Ma pure gli dèi tutti son generati da un Dio arcano e senza nome. — *Aditi* risponde alla Venere di Lucrezio, all' Hestia de' Greci, alla Vesta de' Latini, alla Natura degli Orfici. — Nella parte più antica de' Vedi o *Samhita*, v' ha segni manifesti d' un sistema religioso che si formò speculativamente. — L'*induzione astrattiva* fece pensare Dio come l' indefinito, unica essenza delle cose, e che si manifesta nella produzione, conservazione o distruzione senza riposo. — Prove di tutto ciò prese da' Vedi; e osservazioni sulle attività e passività distinte in Brahm, sull' identità della ragione umana e della divina, sull' identità iniziale e finale d' ogni cosa, su Dio ad immagine dell' uomo, sulle due scienze ec.; e come l' Atharvaveda, ch' è il più recente, sia il più ingombro d' errori. — Nell' altra parte de' Vedi, cioè *Brahmanam*, si svolge il concetto della *Trimurti*; e la *cosmogonia* è anche *teogonia*. — Dio è causa efficiente e materiale per tal sistema; è la ragione universale, occulta nell' apparenze fuggitive; è il fine dove si riconfondono le cose. — Somiglianze di tal sistema con quello degli Egiziani, de' Persiani e dell' Y King. — Nove concetti fondamentali delle teologie asiatiche; unità indeterminata, iniziale e finale; accoppiamento de' due principj attivo e passivo (maschio e femminile), e lor confusione iniziale nel principio neutro (indefinito); la Trimurti simboleggia le operazioni divine; dalla metafora si passò a personificare le tre divinità; indi un' infinita successione di mondi; e l'*avatara* è l' essenza divina nel mondo; la scienza è unica salvatrice, perchè ci sgombra la mente dall' apparenze molteplici, e così torniamo all' unità; e poichè tutto si credè divino, seguì la magía, gl' incantesimi, l' astrologia ec.; infine, se tutto è divino, ogni offerta è un sacrifizio a Dio di Dio stesso, e la produzione o distruzione del mondo è il sacrifizio universale di Brama. — Differenze sostanziali dell' avatara e della trimurti co' dommi cristiani. — Cosmogonia e teogonia nel codice di Manù; e concetti varj sul *progresso* e sul *regresso* a seconda de' varj sistemi. — Indi le false idee sul male, e sul combattimento del male col bene. — Rappresentazione di tal combattimento ne' due poemi dell' India, il Ramayana e il Mahabharata; opposizione più *fisica* che *morale*; non così nel Cristianesimo e nella sua filosofia e ne' suoi poemi. — *Ottimismo* e *pessimismo* de' sistemi falsi. — Indifferenza dell' opere umane per l' indifferenza iniziale e finale d' ogni cosa (Episodio del Bhagavat Ghita).

Da' Vedi, libri sacri dell' India, muovono la teologia, le principali opinioni di filosofia, e la letteratura del-

l'India. Quattro Vedi si contano per lo più, Rig Veda che pare universalmente il più antico, Sama Veda, Yagiur Veda, e Atharva Veda ch' è il meno antico per opinione del Colebrooke, del Roth e del Weber. Contiene il Rig Veda inni a Indra e all'altre divinità, molti d'insigne bellezza; l' Yagiur Veda è scritto in prosa, ed è come un rituale; nel Sama Veda son gl'inni da cantarsi nelle cerimonie quasi una salmodía; l'Atharva Veda insegna giaculatorie per le lustrazioni ne' sacrifizj e ne' riti e superstiziose imprecazioni contro i nemici; è tutt' infetto di magía. Quest' ultimo Veda si riverisce meno dagl' Indiani appunto perchè contiene un grande scadimento della dottrina; e molti contano tre Vedi soltanto, cioè il Rig Veda, il Sama Veda e l'Yagiur Veda. (*Bart. Saint Hilaire, Op. su' Vedi e Journal des Savants; e Weber.*) Altri, per lo contrario, fan cinque i Vedi, v' aggiungono cioè il Mahabkarata che si dà egli stesso pel Veda più eccellente; forse perchè li raccoglie tutti. (*V. l' esordio. trad. del Foucaux.*) Nascono poi sètte differenti dal venerare di più l'uno o l'altro de' Vedi. (*Gorresio, Ram., al lib.* 2, *del Testo.*) Ciascuno de' Vedi ha due parti essenziali, *Samhita* cha contiene le preci e gl' inni (Mantras), *Brahmanam* o precetti morali e dottrine teologiche, cosa più recente; si aggiungono inoltre i Vedanghi o Sutras. cioè sei appendici di pronunzia, di grammatica, di prosodia, di calendario; vengono infine gli Upanisadi. o interpretazioni de' Vedi, alcune unite ad essi, ma per lo più ne vanno distinte.

Questa teologia dell' Indie si distingue in due specie; la primitiva o che credesi direttamente rivelata (però i Vedi si stimano emanati da Brama); e la derivata o tradizionale. Sicchè i poeti del Rig Veda, i nomi de' quali si conservano, furon chiamati Rishi: cioè veggenti, e corrisponde al *Vate* de' Latini nel significato sacro di tal parola, onde vaticinio. Que' poeti ebbero età diverse; e nel Rig Veda si dice: « Io Indra cui celebrarono gl' inni antichi, medj e nuovi. » Gl' inni più antichi par vadano a 1500 anni almeno prima dell' èra volgare; e in ciò

s'accordano il Colebrooke, il William, il Jones, il Max Müller, ed il Weber; ma bisogna distinguere le composizioni orali, cantate e trasmesse di bocca in bocca, anzi com'eredità particolare alle famiglie dei poeti, dalla raccolta de' canti per la scrittura, chè ciò accadde (pare) circa il mille avanti Gesù Cristo, e chi li raccolse, uno o più, si chiamò Vyasa cioè compilatore. Il Max Müller (*Storia dell'antica lett. Sanscrita*) distingue quattro età ne'Vedi, della ispirazione o de'Rishi (Tehhandas), delle raccolte (Mantras), de' commenti braminici (Brahmanas), e degli aforismi (Sutras). Seguono per avviso del Muir (*Raccolta di Testi Sanscriti*) gli Upanisadi, il Codice di Manù, i poemi epici, i Purani (specie di cronache molto favolose in verso) e i Commentatori. Ne' Vedi primitivi non si trova (notate bene, o signori), nè le caste, nè la metempsicosi, nè la Trimurti delle Divinità emanate: le caste s'accennano in quelle parti che, secondo i commentatori indiani, vennero aggiunte dopo: sicchè la dottrina teologica e civile, quanto più antica, tanto è più pura.

Ma qual è, o signori, la religione de' Vedi? Il Weber la riduce a quel panteismo che fa uscire l'universo da un'essenza unica e indefinita. Altri come il Max Müller, e segnatamente nel Rig Veda, ci scorgono il teismo, o i suoi vestigi ben chiari. Altri poi, come il Barthelemy Saint Hilaire (che poi temperava nel *Giornale de' Sapienti, genn.* 1861 i suoi primi giudizi), non vedono nel Rig Veda, che primeggia tra gli altri Vedi, se non molta materialità. Certo, a chi legga il Rig Veda e ripensi schietto la impressione ricevuta nell'animo, nè v'aggiunga nulla di suo, apparisce un panteismo naturale, il culto, cioè, di Dio *nella natura tutta*. « Il fuoco, il cielo, l'aria, il sole, l'acqua, la terra, l'aurora, sono le divinità invocate più spesso (dice il Saint Hilaire benissimo); si divinizza pure gli strumenti del sacrifizio; e tutta una parte del Rig Veda è d'inni al *Soma*, cioè al liquore ch'è spremuto nel mortaio simbolico dalle piante sacre, e che si liba in onore degli dèi: » Dire che tutto ciò non ha valore

se non di metafora, repugna troppo alla concretezza de' simboli antichi ed alla *principale importanza* che sentesi data in quegl'inni alle cose naturali, cantate come divinità; di che non è traccia nel Testamento vecchio, neppure ne' Salmi. Se i Rishi avevano da dire alcun che di più vero e di più chiaro, l'immagini e le parole non potevano mancare; la stessa equivocità di esse, ammettendola tale, mostra la confusione de' concetti. E tuttavia non può negarsi che molte verità religiose e morali non isplendano ne' Vedi, massime nel Rig Veda. Qual è dunque il giudizio da recarsene? A me sembra sicura l'opinione del Max Müller (*St. dell'ant. lett. Sansc.*), tanto più ch'io la vedo approvata nella sostanza dal Barthelemy Saint Hilaire non indulgente ai Vedi; e perchè la sentiamo rispondere alla spontaneità del giudizio che fa nascere la loro lettura. Dice pertanto il Max Müller, avvalorando la sua sentenza con rara erudizione del Sanscrito, che gl'inni più antichi, e la cui antichità vien dimostrata così dalla lingua, come dalla spontaneità maggiore, hanno in sè un profondo sentimento dell'unità di Dio e delle virtù morali. O che quest'inni si volgano ad Agni, a Indra, od a Varuna, il Dio ch'essi invocano è il Dio unico, il Dio supremo; è il padrone dell'universo, l'ordinatore e il protettore della natura, il padre, il giudice, il vendicatore della moralità. Tutto ciò, segue il Max Müller, che v'ha di sentimento morale in quest'inni antichi è oggidì così vero come migliaia d'anni addietro. C'è (notate, o signori), del falso e del mutabile, ma sulle manifestazioni esterne della divinità e sull'atto di lei nella natura: bensì la verità fondamentale religiosa nell'interno di quegl'inni non manca. Egli ne traduce in prova qualcuno; riferirò il seguente a Varuna: « Non permettere ch'io rientri più, o Varuna, in quest'abitacolo d'argilla e di fango; abbi pietà di me, o Dio onnipotente, abbi pietà di me. Se cammino tremante come nuvola cacciata dal vento, abbi pietà di me, o Dio onnipotente, abbi pietà di me. Perchè manco di vigore, o Dio forte e splendido, sono andato

a rompermi sulla funesta riva; abbi pietà di me, o Dio onnipotente, abbi pietà di me. La sete ha divorato il tuo adoratore, bench'io fossi nel mezzo dell'acque; abbi pietà di me, o Dio onnipotente, abbi pietà di me. Ogni volta, o Varuna, che noi semplici uomini commettiamo offesa contro l'esercito de' cieli, ogni volta che violiamo la tua legge senza intenzione, abbi pietà di noi, o Dio onnipotente, abbi pietà di noi. » Or bene, che mai conclude il Saint Hilaire, dopo aver dubitato contro il Max Müller del monoteismo primitivo che si mutava in politeismo? Conclude così: « Nella poesia de' Rishi, scelsero i Bramini quel ch'ell'avea di meno saggio e di men buono, lasciando spegnere le faville *molto numerose* che gli avrebbero menati a luce più pura. » (*Journ. des Sav. avril* 1854.) Egli dunque riconosce un *peggioramento*. Sicchè, questa parmi l'idea precisa; ne' Vedi, specie nel Rig Veda, e più ancora negl'inni suoi più antichi, v'ha mescolanza di vero e di falso; il vero sta nel concetto d' un Dio unico, onnipotente, e però creatore; santissimo, e però non confuso alla natura ed all'uomo; il falso sta nel confondere poi le meraviglie della natura, come manifestazione di Dio, con Dio stesso, e tal è il panteismo naturale; i Bramini, lasciando più e più oscurare quel concetto vero, esagerarono il falso.

Che traluca dal Rig Veda un Dio unico, n'è prova quel libro intero, perchè gli attributi supremi vi si dánno a tutte le divinità mescolatamente, e molte volte, mutato nome, gl'inni a un Dio converrebbero ad altri dii; il che non accade mai nella mitologia greca. E chi obiettasse: Ciò accadde perchè venne a distinguersi quel ch'era indistinto; risponderei: va bene, ma quell'indistinto er' appunto l'idea di Dio a cui convengono sotto vario nome gli stessi attributi; poi si distinse o (meglio) si separò, la divinità in più dii *specificati bene tra loro*, perchè più e più si confuse con la natura moltiplice. Ma il concetto dell'unità si raccoglie pure da luoghi espressi. È detto, per esempio, nella Sezione I (*Lez.* 3, *inno* 7): « Lo spirito divino che circola nei cieli, is

chiama Indra, Varuna, Agni, Mitra. I savi dánno allo spirito unico più d' un nome; è Agni, Yama, Matariswan. » E un inno ad Agni, dio del fuoco, dice: « O Agni, quando tu nasci, sei Varuna, quando risplendi sei Mitra; figlio della forza (si traeva cioè per forza di confregamento da due legni) *tutti gli dèi* sono in te. Sei Indra pel mortale che ti serve. Sei Arimane, allorchè, pieno di *swada*, porti l' offerta misteriosa delle giovani libazioni.... Tu sei Rudra, e al tuo luminoso nascimento i Maruti (venti) fanno scoppiare i loro clamori e adornano l' aria. » (*Sez.* 3, *Lez.* 8, *In.* 11, *Langlois*, *trad.*) Da questi passi l' unità degli dèi in un Dio è pensatamente significata. Altrove si dice d' Indra: Egli è il re invocato da tutte le nazioni. (*Sez.* 3, *Lez.* 5, *In.* 13.) Altrove, poi, il vestigio dell' unità s' occulta di più, chiamandosi Varuna il re de' suoi compagni; come si chiamò il Zeus de' Greci e il Giove de' Latini Padre degli uomini e degli dèi. (*Sez.* 3, *Lez.* 7, *In.* 10.)

Ma, d' altra parte, che il panteismo naturale guasti le dottrine de' Vedi sull' unità di Dio, non può negarsi; e, daccapo, n' è prova l' intero Rig Veda, per cui gli dèi tutti appariscono generati da un Dio arcano e senza nome; generati, perchè generata è la natura, il cielo o Indra, il sole o Varuna, i crepuscoli o Aswini, la terra o Aditi, i venti o Maruti, il fuoco o Agni e va' discorrendo. Nell' inno citato di sopra, è detto: « Cooperarono gli dèi all' opere di Varuna. Io sono il re de' miei compagni. Sono il re Varuna; in me riseggono tutte le forze vitali.... Sono Indra e Varuna. *Questi due mondi* son io, grandi, belli, larghi e profondi. Nella mia sapienza ho dato il moto alla natura tutta; ho sostenuto il cielo e la terra; ho varcato l' acque purificate; ho posto l' ente luminoso nel focolare del sacrifizio. Pel sacrifizio nacque il fulgido figlio d' Aditi (Agni) che ha spiegato i tre mondi.... Son io che ho fatto quest' universo; nessuno può resistere alla mia forza divina e invincibile. Quando sono inebriato di *soma* e d' inni, i due mondi nell' immensità loro tremano. » Qui par

chiara l'identità fra Dio e i mondi, mantenuto pur sempre un che dell'idea vera. Notate; Varuna dice: *Io sono i due mondi*, mentrechè Jeova dice: *Io sono quegli che sono.* Ma Varuna, come Jeova, dice: che i mondi tremano al suo cospetto. Notevole, poi, è un inno dove s'invoca gli dèi tutti, ma si termina invocando Aditi, che a volte si piglia per terra, a volte per natura, come la Venere di Lucrezio Caro, come l'Hestia de' Greci (*Plat. Cratilo*) e la Vesta de' Romani. Riferirò la traduzione latina del Rosen: « Aditis est cœlum, Aditis est aer, Aditis est mater, eadem est pater, eadem filius; *omnes dii sunt Aditis,* et quinque tribus (cioè, secondo il Langlois, le cinque specie delle cose); Aditis est natura, Aditis est nasciturum. » (*Sez.* 1, *Lez.* 5, *In.* 9.) Il sanscrito è questo:

Aditiḥ dyauḥ Aditih antarikshām Aditih mātā saḥ pitā saḥ (putraḥ
Viṣve devāḥ Aditiḥ pancha janāh Aditih jātām Aditih (jani-tvām.

Il Langlois paragona ciò co' versi orfici:

Πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθηνός.

(O natura) delle cose tutte vero padre e madre e nudrice e sostegno. (*Framm. Orf. Ed. di Tauchnitz*, 1832, *pag.* 61.)

Ora si cerchi, o signori, se, lasciando ne' Vedi, e specie nel Rig Veda, la parte *Brahmanas,* cioè le dottrine de' Bramini aggiuntevi dopo, e prendendo la parte più antica o *Samhita,* vi comparisca punto un sistema religioso, speculativamente formato. Il Weber che non istima forse quanto si deve, que' segni di speculazione e d' indagini, da me già notati e che molti più si potrebbero notare, confessa tuttavia che nell' ultimo libro del Rig Veda, e proprio nel *Samhita,* v' ha più inni di natura speculativa che mostrano, dic' egli, grande profondità, e un forte raccoglimento del pensiero *sul principio delle cose;* il che (aggiunge) fa supporre *un tempo d' antichissima filosofia.* (*St. dell' ant. lett. Sans.*,

1° Periodo.) Qual filosofia, o signori? Nelle passate lezioni vi parlai d'una induzione falsa che attribuisce il modo del pensiero agli oggetti pensati, e però riferisce a Dio la generalità d'un concetto indefinito ed astratto. Gli autori di quelle religioni sacerdotali asiatiche, presa l'idea astratta o dell'essere o della sostanza, o altra somigliante, pensarono che Dio fosse l'unica essenza di tutte le cose, non divisibile in sè, ma distinta nella moltiplicità dell'universo. Pensarono inoltre che Dio si manifesti principalmente in tre fatti universali, la produzione, la conservazione e la distruzione, succedentisi senza riposo. Infine, come in tutta la natura, e più nella materiale, si distingue l'attività dalla passività, cioè la potenza attiva che muove la passiva (come l'anima muove il corpo), così venner distinte in Dio le due potenze, dal cui accordo risultasse la creazione, a quel modo che accade il generarsi delle piante e degli animali. Ecco del Rig Veda un inno ch'è intitolato: *L'anima suprema:* « Non c'era niente allora, nè il non essere nè l'essere, nè il mondo, nè l'aria, nè la regione superiore. Qual era dunque l'involucro di tutte le cose? Ov'era, qual era il ricettacolo dell'acque? dov'era la profondità impenetrabile dell'aria? Non c'era morte nè immortalità, nessun luminare del giorno e della notte. Ma egli solo (Brahm) respirava, senza inspirare, immerso nella propria *swada* (cioè nella propria intelligenza). Non c'era nulla, assolutamente nulla fuori di lui: le tenebre al principio avviluppate di tenebre, l'acqua senza lucentezza, il tutto confuso in lui. Ma l'ente riposa nel *vuoto*, che lo portava; e quest'universo fu prodotto alfine da lui pel vigore della sua divozione. Di subito nacque un *desiderio* nel suo spirito, e fu la prima *semenza. I saggi meditando nel cuor loro e nella loro intelligenza*, hanno spiegato la congiunzione dell'essere e del non essere, nella quale egli è. Il raggio luminoso di questi saggi si distese ovunque; è in alto e in basso; perchè quelli eran pieni d'una fertile semenza, avevano un pensiero grande. La *swada* (o intelligenza) dell'ente

sopravviverà a tutto, com'ha *preceduto tutto.* » Avvertite, o signori, che tali dottrine si mettono qui come trovate da' saggi; e così vien confermato ch'elle appartengono a' sistemi di filosofia. Badate inoltre a quel detto, che i saggi meditarono la congiunzione fra il non essere e l'essere; cioè la causalità prima. È chiaro, poi, che questa causalità vi si concepisce induttivamente, perchè se ne parla come di cause modali, come d'un germe o d'un desiderio, una passività ch'esce ad atto in virtù d'un'attività. Per la stessa induzione, che non moderata fa reale l'astratto, si considerò la potenza passiva di Brahm, il non essere che verrebbe ad atto, come uno spazio indeterminato, come un vuoto tenebroso, dove riposa Brahm quasi potenziale involucro di tutte le cose.

Lo stesso sistema continua negli altri Vedi. È scritto nell'Yagiur Veda: « Il saggio tien fissi gli occhi in quest'ente misterioso, nel qual è perpetuo l'universo che fuor di lui non ha fondamento. Egli è intrecciato e intessuto in tutte le cose, *sotto le forme diverse dell'esistenza.* Il saggio che sa tutti i segreti della rivelazione, si studia di celebrare quest'ente immortale, la cui esistenza è tanto misteriosa, quanto varia. Chi conosce i tre stati di lui, la *creazione*, la *durata* e la *distruzione*, avviluppati in questo mistero, egli è il padre del padre. Questo Brahm, in cui gli dèi ottengono l'immortalità quand'arrivano alla terza regione, è il nostro Padre venerabile, è la Provvidenza che governa tutti i mondi e tutte le cose. Conoscendo gli elementi, conoscendo i mondi, conoscendo tutte le regioni e tutti gli spazj, adorando la parola ch'è la primogenita, l'uomo pio abbraccia lo spirito vivificatore del sacrifizio solenne con la meditazione dell'anima sua. Comprendendo che il cielo, la terra e l'aria non sono che lui, sapendo che i mondi e lo spazio e l'orbe solare non sono che lui, vede quest'ente, *diventa quest' ente*, s'identifica con esso, terminando il vasto e ferace giro del sacrifizio solenne. » Ecco qui, o signori, il Diomondo, le tre supreme opera-

zioni, creare, conservare, distruggere, l'identità sostanziale della ragione umana con la divina, e il ritornare in questa con la meditazione di Dio, come in lui tornano tutte le cose.

In un Upanisad che spesso suol separarsi dall' Yagiur Veda e che allora è detto Isaupanisad, si spiega chiaramente la identità iniziale e finale d'ogni cosa e d'ogni scienza in Dio: « Quest' ente unico, così l'Upanisad, che nulla può scrollare, è più rapido del pensiero, e gli dèi stessi non comprendono questo motore sommo che gli ha preceduti tutti. Benchè immobile, passa infinitamente gli altri, e il vento non è più leggero di lui. Muove o non muove, come gli piace, il resto dell' universo; è lontano e vicino a tutte le cose, riempie il mondo, e lo supera infinitamente. Quando l' uomo sa vedere ogni cosa in questo supremo spirito, e questo supremo spirito in ogni cosa, non può disprezzare più nulla. Chi ha compreso come ogni cosa è in quell' ente unico, e chi n' ha sentito l' identità profonda, qual turbamento o dolore lo toccheranno più mai? L' uomo allora giunge a Brahm stesso, è luminoso, senza corpo, senza male, senza materia, puro, libero da ogni sozzura; sa, prevede, domina tutto, vive per sè stesso; e le cose gli appariscono, quali da tutta l' eternità, simili sempre a sè medesime.... Chi conosce ad un tempo l' identità eterna delle cose e la loro distruzione successiva, egli, credendo alla distruzione, evita la morte, e, credendo alla loro identità, diviene immortale.... Chi sa gli effetti della scienza e quelli dell' ignoranza, egli, conoscendo l' ignoranza, evita la morte, e, conoscendo la scienza, ottiene l' immortalità. » In quest' ultime parole s' accenna l' opposizione fra l' unità dell' essenza e la moltiplicità e mutabilità delle cose, fra l' unità della ragione in Dio e nell' uomo e l' ignoranza umana; opposizione che il panteismo non può comporre in pace, perchè, dirò coll' Alighieri, la « contraddizione nol consente. » Qui il panteismo ha più dell' ideale, e somiglia l' identità dell' Hegel.

Nel seguente inno del Sama Veda poi si scorge il panteismo che prende l'uomo ad archetipo di Dio e dell'universo. Un re chiede a cinque uomini che cosa sia l'anima, e chi risponde il cielo, chi il sole, chi l'aria, chi l'etere, chi l'acqua, e il re dice: « Voi risguardate l'anima dell'universo com'un ente particolare e individuo, però avete godimenti distinti e varj. Ma chi adora com'anima dell'universo ciò che, manifestandosi in parti diverse e dentro alla coscienza, resta unico, egli gioisce del nutrimento (ossia della felicità universale e costante) in ogni mondo, in ogni cosa e in ogni anima. » Il diomondo è animato da un'anima sola, come il corpo umano, ma che variamente si manifesta nelle cose e nella coscienza nostra, od è l'essenza universale, come dicono ancora i panteisti odierni.

L'Atharva Veda, più recente, sarà egli il Veda più perfetto? e più in là nella scienza? Tutt'al contrario; lo dissi già, o signori, va pieno d'incantesimi, d'esorcismi, d'imprecazioni sanguinose; segno certo che la gente indiana è caduta in molta corruzione. Dunque sta, che il Paganesimo scadeva sempre più nella civiltà e nella scienza. Pure in quel Veda c'è un luogo ragguardevole. in cui s'afferma che la scienza conduce all'immortalità e dona quaggiù poteri miracolosi. Ma la scienza è doppia, l'inferiore e la superiore; l'inferiore, cioè grammatica, logica e somiglianti; la superiore è Dio, talchè l'anima che la fa sua, s'identifica con esso: « La scienza suprema, dice il Veda, è invisibile, non si può arrivare. non si può spiegare, non ha colore, nè occhi, nè orecchi, nè mani, nè piedi, eterna, onnipotente; può penetrare ovunque, con forme moltiplici, eterna, non corruttibile; è contemplata da' savi che scorgono in lei la sorgente e la matrice d'ogni cosa. Come il ragno stende o ritrae la sua tela, come le piante sorgono sulla terra, come i peli crescono sul corpo vivente, così questo universo è generato dalla immortale natura. » (*Jour. des Sav.* 1853 e 54. *Bart. Saint Hilaire su' Vedi.*) Par evidente che il panteismo naturale antichissimo del Rig Veda si facesse

quasi materiale nell' Atharva Veda ch' è l' ultimo. E si noti, di grazia, che il panteismo materiale ha più chiara la forma d'*emanatismo;* giacchè i panteisti di più spiritualità, quantunque scambino la causa creatrice con la modale, tuttavia mantengono meglio il concetto della semplicità divina; e però gli emanatisti s' avvicinano di più al politeismo volgare e ne sono un' efficace conferma ed impulso. Voi sentiste, di fatto, che nell' Atharva Veda, quantunque serbata la nozione d' un' unica sostanza, l' universo si fa emanare da esso com' i peli dal corpo, come la tela dal ragno e come le piante dalla terra.

L' altra parte de' Vedi, cioè la teologia braminica (Brahmanam), trasse dalla parte primitiva (Samhita) la Trimurti; non perch' ella vi si trovi espressa, ma perchè le operazioni divine notate là, vennero simboleggiate con dèi emanati dall' unica sostanza, dal Brahm *neutro.* In tal modo, confusi Dio e l' universo, la *cosmogonia* diventò una *teogonia;* cioè, il generarsi e il trasformarsi delle cose mondiali parve, non più solamente un' operazione divina, ma un generarsi e un trasformarsi di più dèi entro l' unica divinità. Secondo i Vedi, Brahm il grande, l' essenza prima. riposava in tenebre luminose e in un sonno divino. Perchè tenebre luminose? Le tenebre son figura di passività, la luce d' attività. Così il sonno è un' inerzia, ma chiude la potenza del risvegliarsi. Brahm, l' indefinito, si svegliò e uscì all' atto; e così venne a distinguersi la passività dall' attività, l' oscurità dalla luce, il pensiero indeterminato dal determinato, la materia informe dalla formata. Rammentate, o signori, che qui si concepisce Dio a mo' del nostro pensiero e delle cose; e, in questi termini, il concetto è giusto. Però i Vedi simboleggiano la passività con Maya ch' è la materia di tutte le cose, liquida in prima com' acqua informe; e simboleggiano l' attività del pensiero eterno con la parola feconda di Brahm che ha nella mente gli esemplari (*swada dal ventre d' oro*), e, svegliatosi, li distingue e gli esempla nella materia, producendo tutto perchè a tutto dà forma. Ma questa creazione, o meglio,

generazione, non avverrebbe se Brahm con la sua parola non producesse la Trimurti, Brahma, Visnù e Siva. Che significa ciò? Significa che il pensiero di Brahm dee manifestarsi con tre operazioni, col generare e conservare e poi distruggere, per generare daccapo. Di fatti, ch'è Brahma? il produttore. Chi è Visnù? il conservatore. Chi è Siva? il distruttore. E poichè tutto si distrugge per poi rinnovellarsi, gl'Indiani talora ci appresentano Siva come Dio benefico e creatore. Visnù che conserva, è l'atto divino che s'asconde in ogni cosa; e però i libri sacri narrano le incarnazioni di Visnù o gli *avatara*.

Chi è dunque in tal sistema la causa dell'universo? Dio; ma egli ch'è causa efficiente com'un vasaio che forma i suoi vasi, è altresì causa materiale, come la terra che dà la materia de' vasi stessi. Questo panteismo naturale pone la differenza dello spirito e della materia corporea, ma confuso tutto dapprima nel Dio neutro ch'è un'attività ed una passività astratte, un'astrazione indefinita di spirito e di materia. Dal confuso si va poi al distinto; cioè si fanno individuate anime e corpi e ogni altra cosa. E perchè? Perchè la creazione s'immagina induttivamente a mo'de' germi naturali che svolgono le lor parti diverse a poco a poco. Così, secondo i Vedi, e secondo Aristofane in Platone (*Convito*), prima fu creato l'uomodonna, *androgeno*, poi si distinse il maschio dalla femmina, e così giù giù di tutte le cose. E qual è mai per tal sistema la ragione del conoscere? L'intelligenza di Brahm, occulta in ogni cosa qualunque, e manifesta negli dèi e nell'uomo, e più nel contemplatore di Dio. Però la scienza consiste nell'avvisare l'unità di Brahm sotto le moltiplici apparenze; e dicono i Vedi, *che solo dalla conoscenza di Dio procede la conoscenza di tutto.* E in che sta la legge o il fine dell'operare? Nello sforzarsi di tornare all'unità di Brahm. Per mezzo di che? Per mezzo della scienza di lui; giacchè la ragione umana, liberata dall'apparenze sensibili, ripossiede il pensiero divino, come lo possiede la ragione di Dio, della quale

ell'è un accidente. Stranezza di pensieri, sì, ma ben collegati fra loro da un principio falso.

Questo sistema, con poche variazioni, ha riscontro nel sistema religioso degli Egiziani. Innanzi a ogni cosa è il Dio innominato, l'oscurità primitiva, ma ch'è sorgente di luce. Il Dio innominato esce ad atto e genera l'universo, composto, voi lo sapete, d'un principio attivo e luminoso, cioè Osiride, e d'un principio tenebroso, materiale cioè Iside. Ma per effettuare l'universo che mai abbisogna? Questo pure c'è noto; abbisogna una triade. la ragione produttrice o Kneph; l'atto conservatore e vitale Phta, simboleggiato nel fuoco; e il principio distruggitore delle forme, necessario alle metamorfosi perenni, e sorgente del male, o Tifone. La teologia persiana non ha essenziale divario dalla indiana e dalla egiziana, se non che l'induzione de' Persiani si fermò all'idea indeterminata del tempo, e la confuse con l'eternità. e ne fece la realtà primitiva o l'essenza infinita. Zeruane Akerene è il tempo senza limiti, e proferisce la parola causatrice, Honofer: e per esso si produce poi Ormutz, vita del mondo, principio buono, conservatore, luce pura e infinita sapienza e perfezione; e si produce poi Arhiman, la distruzione dell'universo, principio delle tenebre e del male. Nell'Y King, libro antichissimo de' Chinesi, troviamo pure che l'Entità inconcepibile generò il cielo e la terra, composti di due materie una più pura e attiva, e l'altra più grossolana e passiva; e generò le sostanze spirituali, più attive d'ogni materia. È qui ancora, perciò, il panteismo naturale con la dualità confusa, e poi distinta dell'attivo e del passivo.

Nove mi paiono i concetti fondamentali di queste asiatiche teologie: 1° Unità indeterminata, iniziale e finale; iniziale perchè si generano da essa tutte le cose, finale perchè vi ritornano tutte. 2° Accoppiamento d'attività e di passività, rappresentate l'una come il principio maschile, l'altra come il femminile; sonno e svegliamento, luce e tenebre, Brahm e Maya. I due principj, stando confusi prima, fanno un principio nè maschile

nè femminile, nè attivo nè passivo, ma un che neutro, innominato, il Brahm arcano che produce Brahma. E siccome le generazioni di Brahm in qualche modo lo rappresentano, così le divinità della Trimurti si distinguono pure in coppie di maschio e di femmina, di dèi e dèe. 3° La Trimurti non simboleggia la vita di Dio in sè stesso, ma l'operazioni divine che lo palesano *esternamente*, e che si riducono alla produzione, conservazione e distruzione d'ogni singola cosa e del mondo. In questo, com' osserva l' Hegel ancora, la Trimurti asiatica differisce dalla Trinità cristiana essenzialmente; perchè quella non istà senza il mondo, è teogonia e cosmogonia ad un tempo (come dissi), questa è la vita di Dio in sè, e non dipende punto dalle cose create. 4° Le operazioni divine, prima s' intesero confusamente, poi distintamente, e nel primo caso si metaforeggiò con varie immagini di dèi che tra loro si confondevano; nel secondo caso le immagini divenendo più precise, vennero a poco a poco personificate in altrettante divinità l' una differente dall' altra. 5° L'essenza divina che si credè celata nell' universo e in qualunque cosa benchè minima, essendo eterna, venne immaginato che la sua vita si svolgesse di continuo, e continua fosse ed eterna la successione, non solo delle singole cose, ma de' mondi altresì; talchè, secondo giri di tempo determinati, il mondo ritornasse nell' unità universale, e poi ne seguisse un altro e un altro, senza fine. 6° Inoltre, poichè la conservazione del mondo non è altro se non Visnù che s' occulta in esso e ne ravviva i fenomeni fuggenti, però venne immaginato l' *avatara*, anzi, tanti avatara quante le successioni de' mondi. Non corre analogia nessuna tra l' Incarnazione secondo il Cristianesimo e l'avatara, perchè quella è l' unione del Verbo con l' uomo senza confusione di nature, questo è un simbolo particolare dell' identità universale; poi, l' incarnazione è unica e non distruttibile, l' avatara è moltiplice e successivo; poi ancora, l' Incarnazione ha un fine *principalmente di moralità*, cioè la santificazione dell' uomo per l' unione

con Dio, l'avatara un fine *principalmente fisico*, cioè la conservazione del mondo che se no sparirebbe. All'avatara risponde la metempsicosi, che non è altro insomma se non la continua trasformazione dell'essenze, risguardata nel particolare quesito degli umani destini. Vi risponde, altresì, l'adorazione d'ogni cosa, perchè in ogni cosa è Dio com'essenza di tutto; e quindi nel Rig Veda gl'inni all'aurora, al cielo, a' venti, a' crepuscoli, al sole, e nel Zend Avesta v'è una specie di litania: adoro il fuoco, adoro l'aria, adoro la terra e va' discorrendo. 7° Unica non fugge l'essenza, tutto il resto si dilegua com'ombra. Il sapiente sa questo e, sapendolo, già siamo liberi dall'apparenze, a cui più non si crede; indi ci disponiamo a tornare nell'unità: chi non sa questo, rimane avviluppato ne' fenomeni, e ad essi ritorna dopo la morte. La scienza, dunque, è unica salvatrice. 8° Siccome poi tutto è divino, ne seguì la magìa, nel suo significato universalissimo, cioè come superstizione ch'attribuendo alle cose un che di soprannaturale, cerca da esse i due supremi segni di Dio, la profezia ed il miracolo. Indi l'astrologia, e gli augurj, e gli amuleti, e certe arcane proprietà de' numeri e delle parole, e tutte le specie degl'incantesimi e del sortilegio. Ecco il perchè quest'errori, apparendo nell'antichità più remota, e per tutto il Paganesimo (che sta nel confondere Dio e la natura), si propagarono fin a noi con le tradizioni pagane. 9° Finalmente, poichè il sacrifizio è uno degl'istituti di religione più universali, e sta nell'offerire a Dio noi stessi e le cose come all'autore di tutto, così nel panteismo asiatico, se ogni cosa è divina, ogni offerta parve un' immolazione di Dio a Dio medesimo; e quindi, generaleggiando l'idea, la stessa produzione del mondo e il suo ritornare nell'unità, parvero un sacrifizio: vittima solenne e continua di Brahm è l'universo.

E ora dirò alcun che, o signori, del come tal sistema religioso e filosofico si manifesti nel Codice di Manù, tuttora obbedito dagl'Indiani, e ne'due loro Poemi principali cioè il Ramayana e il Mahabkarata.

Al Codice di Manù o Manava Dharmasastra (*trad. franc. del Loiseleur de Long Champs, e trad. ital. nei doc. di Relig. alla St. univ. del Cantù*) non si sa certo qual età dare; sembra un cinque o sei secoli prima di Gesù Cristo (*Journ. des Sav. février*. 1862); ma la stesura in ch' egli è ora sembra posteriore all' origine sua. Quel codice ha molta importanza per noi, che vi troviamo una introduzione metafisica sul principio delle cose. Il prodursi loro si fa con emanazioni dalla sostanza indistinta; e tutto si spiega da un germe, somigliante ad un uovo: tutto, cioè non solo le cose corporee, ma le divine e le spirituali altresì, perchè il primo a nascere fu Brahma, *Ente supremo*, e *mondo primogenito* (tanta è la confusione di teogonia e di cosmogonia); e poi vennero l' entità inferiori, Manù, i gran santi, gli dèi, i semidèi e le caste, e tutto il rimanente. Ma chi produsse ciò? Lo spirito supremo che si svegliava; addormentandosi egli di nuovo, il mondo sparirà. E va notato che lo spirito supremo si chiama il *prim' uomo* (e anche da' teologi egiziani), non perchè identico all' uomo, ma perchè spirito sommo, immaginato per falsa induzione come il pensiero umano, e come primo generatore dell' universo. Notate di più, o signori, che l' emanazioni, altre paiono discensive, altre ascensive: le divine e spirituali e umane (ordine d' intellettualità) vanno giù giù digradando, dagli dèi maggiori a' minori, da questi all' uomo, dalle caste superiori all' infime; le cose materiali poi vanno su su ascendendo, perchè ciascun elemento acquista la qualità di ciò che lo precede. Tutto questo (fuorchè l' emanazione) è vero: gl' intelletti superiori non abbisognano degl' inferiori, anzi il contrario; ma nell' ordine de' corpi, i più perfetti hanno per condizione i meno; così non vive la pianta senz' aria e terra e luce, nè gli animali senza piante o senza ciò per cui vive la pianta, nè l' uomo senza il rimanente. Ma la natura stessa dell' emanatismo costringeva gli antichi a tal divario; perchè l' emanazione spirituale si considerava un allontanarsi sempre più dalla sorgente divina; dovecchè

l' emanazioni materiali si consideravano un avvicinarsi ad essa per le forme specificate che ne ricevevano. Tuttavia (comportate, o signori, queste distinzioni; chè gli errori umani han sempre un viluppo) anche nell' ordine intellettivo si poneva un progresso iniziale; come ed in questo e nell' ordine de' corpi si poneva un regresso finale. Perchè un progresso iniziale? Perchè la intellettualità, passando dall' indefinito al definito, dalla passività all' attività, dal sonno alla veglia, si perfezionava; e quindi la scuola pitagorica chiamò imperfetto l' infinito, e viceversa: ma uscita in atto l' intelligenza somma, le altre n' emanavano con inferiorità. Perchè un regresso finale? Perchè tutto ritornava nell' indefinito, nell' indistinto, nella passività, nel sonno universale.

Ma, o signori, mentrechè il pantesimo naturale ha tutto ad un tempo que' due aspetti di progresso e di regresso, invece nelle due forme particolari di panteismo, cioè nell' ideale e nel materiale, que' due aspetti si separano. Che fa egli l' ideale? L' antico panteismo ideale vede regresso ed illusione sempre maggiori, come l' eleatico; il panteismo materiale poi, come l' ionico, uno svolgimento di forme più perfette, dalla terra le piante e gli animali e dalle specie inferiori le maggiori e ultimo l' uomo, progressione imitata dagli epicurei. Invece (attendete di grazia, o signori), nel dualismo ritornano i due aspetti; dall' intelligenza divina le intelligenze minori, dalla materia lo sgomitolarsi delle forme più e più alte. Se non che, il panteista materiale ha un altro intendimento da' panteisti naturali e da' dualisti allorchè pone quel progredimento di cose: per lui non s' avanzano in meglio le specie quasichè si avvicinino alla Divinità, ma perchè i fatti stessi del senso e dell' intelletto, e le specie diverse apparissero uscite dalla materia senza bisogno d' una mente suprema. Or vedete, o signori, come tutto ciò, e il Codice di Manù in particolare, differiscano dalla Bibbia che narra i gradi delle cose create, non per via d' emanazione, ma per causalià onnipotente, il che poi risponde alla scuola galileiana

del Redi, che negò ai peripatetici la generazione spontanea, rimessa fuori oggidì da qualche Alemanno.

Ne'due poemi il Ramayana (*Gorresio*), e nel Mahabkarata (*Episod. trad. dal Foucaud, e framm. dal Pavie*) si descrive il combattimento del bene e del male, per via di simboli che hanno della storia e della teologia, ma teologia di panteismo. Il principio salvatore è Visnù, umanato in Rama od in Krisna; il male ha i suoi dèi e genj, è la continua morte e distruzione d'ogni cosa. Giova, dunque, accennare qual idea di tal combattimento nascesse da' sistemi religiosi dell'Asia.

Nell'essenza universale indefinita giace la dualità, come vedemmo; ella n'esce distinta, ed ecco l'opposizione; l'immutabile, il divino è il bene, il mutabile, il fenomeno è il male, Dio e materia, Brahma e Maya, luce e tenebre, vita e morte. Però ne'sistemi asiatici quella opposizione, avvertite, o signori, *ha più del fisico che del morale;* ell'è divina, fatale, superiore ad ogni arbitrio umano; e così scendeva poi l'opinione dell'assoluta indifferenza tra l'opere buone e cattive, indifferenzà professata da Giavali e dagli Yoghi, riprofessata oggidì da' panteisti. Il combattimento si fa nel seno stesso di Dio, benchè il bene v'apparisca come più eccellentemente divino; Dio stesso ha in sè le tenebre luminose, e manda fuori Maya ed in sè la ritira. Quindi e allora e ora e sempre, il panteismo distrugge la moralità, perchè considera e bene e male come leggi necessarie dell'essere, com'ordinamento fisico e nulla più. Nelle opinioni e ne' poemi di Grecia il dualismo serba le vestigia orientali; ma con qualche divario: pe' filosofi greci il male s'origina *fisicamente* dall'*ile,* principio *eterno*, benchè non contenuto in Dio; ne' poemi greci combattonsi gli dèi fra loro a salute o a rovina degli uomini, ma son dèi che non hanno attributi diversi pel bene o pel male, come Visnù e Siva; guerreggiano per varietà di passioni come gli uomini: e questo segue dall'antropomorfismo, assai più esagerato in Grecia che in Asia. Nella filosofia e ne' poemi della Cristianità tornò

il concetto e l'immagine di questa opposizione, ma con modi affatto diversi: primo, l'origine del male ed il male stesso si considerano principalmente nell'aspetto di *moralità*, cioè di volontà libera che obbedisce o no alla legge; secondo, il male sta fuori di Dio, anzi è fuori dell'essere, non consiste se non in traviamenti delle volontà che però s'oppongono a Dio; volontà umane o sovrumane, ciò non importa, ma sempre create e però finite e defettibili.

Talchè, o signori, nelle antiche filosofie o un ottimismo esagerato si mesce al pessimismo o vi ha unicamente questo. Quando e' si mischiano i due errori? Dicendo da un lato, che l'universo emana di necessità, e quindi non potrebb'essere migliore; e dicendo dall'altro che unico rimedio a' perpetui mali della vita è l'annientamento finale d'ogni cosa *nell'essenza* di Dio: così pensano i panteisti dell'India. Nè diversamente i dualisti greci, secondo i quali i due ordini dell'intellettualità e della materialità succedono necessarj dalle due fonti, e ritornano in esse: salvo Platone, a cui balenò forse il concetto della *personalità* immortale. Quand'è solo il pessimismo? Affermando con gli scettici, che venner dietro al panteismo e al dualismo, non risplendere alcun disegno intellettuale nel mondo da palesarci Dio; ond'unico bene sia la morte com'annullamento assoluto.

L'indifferenza tra ogni opera umana per la iniziale e finale indifferenza tra tutte le cose, si canta nel Bhagavat Ghita, bell'episodio del Mahabkarata (*Trad. lat. dello Schlegel*). Notate, o signori, che tal episodio è più recente della parte guerresca di quel poema; e che nell'episodio stesso s'attribuisce a Visnù le parti di Brahma, perchè il culto visnuitico ne usurpò il luogo, com'osserva il Gorresio. Krisna, avatara di Visnù, consola l'eroe Argiuna che vede nel campo di battaglia giacere i morti di genti nemiche e consanguinee, e se ne spaventa. E Krisna gli dice che niente ha da turbare il saggio, perchè tutto esce da Visnù, è in Visnù e rientra in Visnù. « Io son l'origine di tutto il mondo, e la sua di-

struzione. Non v' ha nulla più egregio di me. Da me pende l' universo com' una catena di perle. Io son sapore nell' acqua, splendore nel sole e nella luna, nome mistico in ogni libro sacro, suono nell' aria, vigore maschile nell' uomo, soave odore nella terra, sono splendore nella fiamma, vita in ogni animale e castità negli asceti, seme perpetuo negli animali; conoscimi o figliuolo di Prita. Prudenza de' prudenti io sono, fortezza de' forti, vigore de' gagliardi io, segregato da cupidità e da amore. Son libidine negli animali, non impedita da leggi; e ogni affetto, o essenziale o impetuoso o tenebroso, sappi che nasce da me; non già ch' io stia in loro, ma essi stanno in me. » (*non equidem illis insum, insunt illi mihi.* VII, 4-12; cioè io contengo, non contenuto.) « Come l' aria onnivaga, immensa, sempre sta nell' etere, così gli animali riseggono in me: così è. Tutti gli animali ritornano nella mia natura alla fine d' un' età mondana, e di nuovo al principio d' un' altra età li ripartorisco. Per vigore della mia natura partorisco reiteratamente tutta la compagine degli elementi, nata spontanea, e per solo arbitrio naturale. Nè me implicano queste opere quasi lor sia estraneo, nè vi sono inceppato. Io son padre di questo mondo e madre e nutrice e avo. » (IX, 6-17.) « Io, principio, mezzo e fine degli animali » (X, 20). E poi, Visnù si fa vedere ad Argiuna nella sua ineffabile natura: « Ecco, o figlio di Prita, le mie forme moltiplicate cento e mille volte, varie, eteree, differenti nel colore e nella specie. Guarda gli Aditiadi, i Vasu, i Rudri, i gemelli Asvini e i Maruti (*divinità varie*); guarda non mai veduti miracoli. Vedi qui compreso in unità tutto il mondo, con tutte le cose mobili e immobili, nel mio corpo! » (XI, 5-8). Visnù pare ad Argiuna quasi voragine immensa, in cui precipita tutto. « Come rovinano le moltiplici correnti de' fiumi verso l' Oceano, così gli eroi corrono verso l' infiammata tua bocca tirati dall' impeto. » (XI, 28.)

Mostrato co' Vedi principalmente il sistema religioso dell' Indie, esporrò in quest' altra lezione i sistemi filosofici propriamente detti.

LEZIONE DECIMASECONDA.

SISTEMI FILOSOFICI DELL' INDIA.

SOMMARIO. — Quattro età, la teologia, l'epica, la filosofica e la filologica nell' India; loro corrispondenza con le leggi dell' uomo interiore. — Ricercando il tempo de' varj sistemi filosofici, va distinto l'insegnamento orale dalla compilazione loro in *aforismo* (*Sutras*): ell'è posteriore ne' popoli antichi. — Inoltre, va distinto le origini reali dell'antiche scuole da coloro che la fama ci dà come istitutori di esse. — Favola e storia mescolate insieme quanto agl' istitutori. — Dàte, all' incirca, delle quattro età indiane. — Quand' anche si possa dubitare di queste dàte, la dipendenza de'sistemi filosofici nell' India da' Vedi non ammette dubbio. — Le quattro età si *distinguono ma non si separano*. — In ogni popolo civile si vide tal distinzione; ma con qualche diversità. — I sistemi indiani più noti e più principali si riducono a sei. — Ne' sistemi indiani va distinto i *Sutras*, i *Karikas*, i commenti. — Resta difficile a stabilire la successione di que'sistemi, o perchè. — Ma una talquale successione vi fu; perchè ciò accade naturalmente, e perchè ciò si rileva da' nomi o dalla sostanza de' sistemi medesimi. — Qual successione si può stabilire con probabilità. — Tal serie ci porgo i sistemi di *confusione*, da cui si viene alla *divisione*, si termina nella *negazione*. — Dal panteismo *naturale* de' Vedi nascova il panteismo *ideale* del Vedanta, e poi si cadde nel panteismo *materiale* di Capila. — Dualismo de' sistemi Nyaya o Vaisescika; sistemi scettici. — Misticismo degl' Yoghi. — Concetto della scienza, mezzo e fine di essa pe'sistemi ortodossi dell' India. — Primo Mimansa. — Secondo Mimansa o Vedanta. — Grandi verità che si mescolano a quel suo panteismo. — Come vi si scorga il bisogno di conciliare l'ordine del contingente e del necessario, senza riuscirvi. — Poichè Dio si concepì *com'unica realtà* e *come spirito*, la materia si disse un'illusione. — La contraddizione di tal sistema menò al panteismo materiale di Capila. — Egli applicò falsamente, come i Greci o i Latini, alle origini del mondo l' assioma: dal nulla, nulla. — Con l'induzione astrattiva finse il primo principio come l'energia misteriosa e intima di tutte le cose. — Questa energia è materiale, pur divina. — Come, perciò, la natura di Capila si distingua dal Dio de' Vedantini o dall' *Aditi* del Veda, non che dalla materia scussa degli atei. — Ciò provasi puro con la sua teorica de' venticinque principj. — E con un detto del *Karida*. — Ragione del conoscere nostro e fine dell'operaro; mezzo di liberazione de' mali della vita. — Pregi del sistema Saukhia. — Tre unici modi per uscire dalle contraddizioni del panteismo, ma il secondo o il terzo menano alle assurdità del dualismo e dello scetticismo. — Gotama e Canada, dualisti, distinsero dalla natura *eterna* Dio *eterno*, e distinsero nella natura le anime eterne dagli atomi materiali eterni. — Distinto Dio dalla natura, s'ebbe un perfezionamento nella osservazione de'fatti esterni ed interni e sulle leggi del pensiero. — Ma il dualismo non pacificando le contraddizioni, si venne al materialismo e all' idealismo senza Dio, come gli Sciarwakas e i Lokayaticas ec. — Alla negazione universale terminò il *Buddismo*. — Esposizione del sistema, e dispute sul *Nirvana* e annientamento. — Va distinto il politeismo volgare de'Buddisti, dallo scetticismo de' loro dottori. — Si cercò rimedio a' dubbj nel misticismo, cioè nell' Yoga, o *unione con l'ente supremo* per via d' intuizioni. — Verità mescolate a questi sistemi; e come gli errori loro provengano tutti dal non aver posta la creazione. — Conseguenze buone e cattive nella civiltà.

Nell'antica civiltà dell'India, si distinguono, per la letteratura, quattro età; la teologica o religiosa, la poe-

tica o meglio epica, la filosofica. la filologica: e si vede altresì tra' Grecolatini e nella civiltà europea dopo la barbarie. Questo va con la natura; chè prima l'animo si volge a Dio, potentissimo fra tutte le idee e i sentimenti nostri; come si prova ne' fanciulli, attirati da ciò che loro si narri di soprannaturale, più che da ogni altra curiosità: poi ci volgiamo a' fatti umani esteriori. ma che abbiano del grande e da muovere la fantasia col meraviglioso; però succede ne' giovani la bramosía del novellare in qualsiasi forma: vien quindi la riflessione precisa sul concetto di Dio e su' fatti umani così esterni come interni; perciò la storia e la filosofia: in ultimo, esaminate le cose, s'esamina le parole e le loro leggi, ed ecco la filologia. Di fatto, prima s'ha i Vedi; seguono i poemi, ma nella parte guerresca (quella del Ramayana la riferisce il Gorresio al secolo XIII prima di Cristo; antichissima è forse più l'altra del Mahabkarata); succedono le scuole filosofiche o sistemi (*Darsanâni*); e indi la maravigliosa grammatica del Panini, che il Saint Hilaire, non largo in questi computi, stima di tre e quattro secoli anteriore all'èra nostra. (*Journ. des Sav.*, 1862.) È vero ch' egli dà pure tal tempo ai sistemi; ma qui occorre un' osservazione di conseguenza. Il Jones, il Colebrooke, il Berteley e il Ward li credono un mill' anni prima; e i computi loro vengono sostenuti dalla tradizione indiana, che li dice contemporanei alla raccolta de' Vedi. Nè d'altra parte si può biasimare il Saint Hilaire che va cauto e afferma il meno possibile. Ma le due opinioni si conciliano, parmi, assolutamente e con chiara verità, tenendo fermi due punti: 1° che alla scrittura dell'antichissime speculazioni precedette sempre un lungo spazio d'insegnamenti orali; 2° che gl' istitutori dell' antiche scuole son misti di simbolo e di storia, e perciò i loro nomi rappresentano chi raccoglieva in sè le tradizioni antecedenti e le sosteneva con più fama, anzichè i primi speculatori.

La distinzione fra il tempo delle dottrine orali e quello degli scritti, si ha perfino nell'età de' Greci; chè

Socrate non iscrisse mai nulla; scrissero i suoi. Anzi nel *Fedro* di Platone, Socrate censura di mettere in iscritto ciò che meglio s'affiderebbe alla memoria: tradizione prisca, tanto de' Pitagorici, perchè non sappiamo che Pitagora scrivesse, quanto degli Orientali, perchè i Vedi e la parte più antica de' poemi vennero raccolti dopo; tradizione anche degli altri popoli scesi d'Oriente, perchè leggiamo in Cesare, ad esempio, che la sapienza de' Druidi si tramandava di bocca in bocca, vietato il farne libri. Ma un argomento più prossimo ce lo dánno que' sistemi. E' si raccolsero in pochi aforismi, slegati apparentemente fra loro, e che paiono ricordi. A che mai servono? A quel che servono oggi le note d'un professore che poi le svolge dalla cattedra: la natura umana è sempre la stessa. Di fatto, i Sutras o aforismi di Canada si distinguono in *due lezioni al giorno:* e *ogni lezione ha due soli aforismi.* Perchè, o signori? Evidentemente, perchè la voce del maestro li commentava; commenti che si scrissero più tardi. Chi non vede, pertanto, che il sistema era principalmente tradizionale, e che poi, com'accade in ogni tradizione, se ne fermò in iscrittura i punti cardinali? Affinchè ferminsi questi, bisogna che anteceda molta riflessione che in tempi di speculazione novizia non può essere di pochi anni. Allora, come sempre, v'ebbe pertanto la dottrina orale anzitutto, indi poche sentenze scritte e di commenti orali, infine il testo degli aforismi con le glosse.

La distinzione fra le origini reali delle antiche scuole, e coloro che la fama ci dà come istitutori di esse, viene dalla qualità di certi popoli antichi che non ebbero mai o non avevano allora storia precisa; così nacquero leggende per le quali e Pitagora e Canada e Gotama e Budda e gli altri han più del favoloso o simbolico che dello storico (benchè questo non manchi); però chi volesse di sì remote tradizioni fare un che *precisamente* storico, in tal guisa da stabilire i tempi e fino gli anni d'una scuola secondo l'età che s'attribuisce ad un personaggio, di certo non s'apporrebbe. E tanto più cresce tal argomento,

quando le stesse memorie e le tradizioni e la critica non vanno d'accordo. Inoltre si consideri bene la qualità de'sistemi, così nell' Oriente, come nella Magna Grecia; essi, più che l'opinione d'un particolare filosofo, sono veramente scuole, cioè comunanza di pensieri e anche di vita; e però quel nome simbolico, mentre accenna probabilmente un uomo più illustre, raffigura tutta la vita delle consorterie. Infine, quanto alle scuole indiane, si pensi come da'Vedi che mostrano speculazioni remotissime dovè presto derivare, molto più quand'e' vennero scritti, lo svolgimento filosofico; al che si conforma la tradizione dell'India. Se il Burnouf col Saint Hilaire pone la morte del Budda, secondo la data più recente del Senegal, a 543 avanti G. C., età confermata dagli storici greci e da iscrizioni indiane e dagli annali chinesi (*Journ. des Sav.* 1854), e se il Buddismo procede dalla filosofia sankhia per comune sentimento, dunque la filosofia sankhia dovè fiorire sei o sette secoli almeno prima di G. C. Pertanto, mi sembra da ritenere all'incirca la dáta del Colebrooke e degli altri, che che si dica del resto e con tanto divario sull'età de' capiscuola.

Ecco, all'incirca, le dáte: 1500 anni, i Vedi, età teologica; 1200, i poemi guerreschi, età poetica; 1000, i sistemi, età filosofica; 400, la grammatica di Panini, età filologica.

E qui vi prego, o signori, di por mente ad alcune osservazioni. Mi chiederete: se potessimo dubitare dell'antichità di que'sistemi, e ne apparisse la posteriorità (ormai fatta improbabile) o la contemporaneità co' sistemi di Talete e di Pitagora, dovremmo noi dubitare altresì che le scuole indiane dipendano da'Vedi? e che sia giusto trattare di quelle dopo aver trattato di questi? Rispondo, che tal dipendenza non si può negare ormai da nessuno, e non si nega; però, quand'anche s'opinasse col Ritter circa l'età de'sistemi (opinione non accettata), dovremo pur sempre accompagnarli co'Vedi. I sistemi eterodossi medesimi che se ne allontanano, dan

segno che gl' impulsi l' hanno ricevuti di là. Anzi il Weber, così cauto nell' affermare, dà per sicuro che la letteratura indiana si partisce in due tempi; l' uno de' dialetti popolari, distinti da una lingua comune scritta, l' altro senz' una lingua comune; e che tra l' uno e l' altro v' ha stretto legame, non per ogni specie di letteratura, ma solo per la filosofia e per la grammatica, già mature e quindi continuate in modo diretto. (*St. della Lett. Sansc. 1° Periodo.*)

Mi chiederete fors' anco: le quattro età son elle divise per modo, che all' una manchino le qualità dell' altra? La risposta voi la sapete, o signori; *ben si distingue, mal si separa;* e prevalere non è già escludere. Manca di poesia o d' epopea e d' ogni speculazione l' età teologica? Ma i Vedi han canti lirici da stupire, e nella lirica è il seme dell' epopea, come ne' salmi, o come nel canto di Mosè direbbe il bravo Fornari (*Arte del dire*); e l' ultimo libro del Rig Veda è pieno di filosofia. Manca di sentimento religioso e di meditazione l' età epica? Anzi le grandi epopee dell' antichità ne' fatti umani vedono il fatto divino, e, specie l' indiane, simboleggiano la filosofia sacerdotale. Manca di religione e di poesia l' età filosofica? Anzi, nell' Indie i sistemi generarono quegli episodj, come il Baghavat Ghita, che mostrano sì altamente (e lo mostrò l' Alighieri più tardi) come s' uniscano bene l' estro e la contemplazione. Mancherebbe di filosofia l' età filologica? ma chi non filosofeggia non può nelle parole scoprir *le leggi del pensiero;* nè mancando di senso religioso e poetico, si può ne' vocaboli antichi ritrovare le origini sacerdotali o le fantasie de' popoli. La grammatica di Panini venne in tempi che si scrivevano i Sutras filosofali, prima del Baghavat Ghita probabilmente, e nel fervore della credenza braminica. Chi separa, non può nulla spiegare; chi dice: ecco i filosofi, addio sacerdoti e poeti: segno che non ha profondo sentimento della verità, la qual è in un tempo e ragione e fede e arte. La sua non è filosofia; però fa morire le parti più vive dell' uomo, estro e cuore.

Nell'incivilimento d'ogni popolo vi fu egli distinzione delle quattro età mentovate? Sì, generalmente parlando; ma la storia degli uomini non va con le seste; e si dánno impedimenti. Così non giunsero i Greci alla *perfezione* della filologia, come gl'Indiani, perchè la greca civiltà cadde più presto.

I sistemi indiani più noti e principali son sei, i due Mimansi, i due Sankhia, il Nyaya e il Vaisescika. Il Buddismo ed altri son secondarj. *Mimansa* vuol dire *speculazione.* I Mimansi son due, l'anteriore o *Purvamimansa,* e il posteriore o *Uttaramimansa.* Il primo viene attribuito a' *Giaimini,* ed ha per fine le concordanze dei *Brahmanas,* che sono commentarj de' Bramini al Veda, e uniti ad esso; il secondo, attribuito a Vyasa ha per fine la scienza del Principio universale e della sua relazione col mondo; il che essendo pure il fine de' Vedi, però quel sistema fu chiamato *Vedanta,* cioè *soluzione e fine d'ogni Veda.* Gl'istitutori de'sistemi indiani come Vyasa (che significa *distributore*), paiono in gran parte allegorici, e non so dirvene nulla. Il sistema sankhia si divide in due, in quello attribuito a Capila. e nel sistema yoga attribuito a Patandgiali. *Sankhia,* il Colebrooke l'interpreta *ragionamento;* e *Yoga* vuol dire *unione con l'ente supremo.* Il sistema nyaya o *raziocinio,* s'attribuisce a Gotama; e il sistema vaisescika o *individualità,* a Canada.

Ne' sistemi va distinto tre cose; i Sutras o aforismi. i Karikas o versi commemorativi che in cinquanta o sessanta distici chiudon tutto un sistema; i commenti, che talora son duplicati e triplicati, come tre serie di commenti v'ha pe' Sutras di Canada. Chi volesse un esempio del come s'esponga in aforismi e in distici le teorie indiane, legga il Nyaya nel tomo III dell'*Accademia francese di scienze morali,* e il *Sankhia Karika* ne' *Documenti di filosofia* alla *St. universale* del Cantù.

Da' documenti che si ha, torna male a dire con precisione qual sistema comparisse prima o dopo; perchè troviamo i sistemi citarsi reciprocamente, come l'un

Mimansa cita l'altro; e in un libro, che si crede di Capila, vien citato un allievo di un alunno di lui; e simili contrasti: il che accadeva sì pel rinnovarsi frequente de' manoscritti con aggiunte e mutazioni, e sì pel distruggimento de' manoscritti vecchi a cagione del clima bruciente. E ciò dimostra chiaro, che i sistemi s'intrecciavano insieme, com'accade poi in ogni tempo e luogo; perchè le scuole prolungan l'opera de' maestri; la qual cosa, più che altrove, ebbe ad accadere nell'Indie, ove gli uomini son sì tenaci de' loro usi e pensieri. Contemporanei li fa la tradizione degl' Indiani? e ciò può essere all'incirca per la compilazione de' Sutras, distinta come notai dalle origini delle scuole. Dico all'incirca, perchè le tradizioni orali, massime dell'India, non hanno scrupolo d'anni; e l'incirca può esser bene un secolo. Una certa successione vi fu, giacchè si ha dall' esperienza, e s'intende per la ragione, che i sistemi svolgono di mano in mano i varj aspetti d'un principio fino all'ultime conseguenze. Nel processo del tempo i sistemi si confusero, e allora i documenti rimaneggiati si ricambiarono le citazioni. E tutto ciò si rileva dall'esame accurato de' sistemi indiani. Quanto ai Mimansi, il nome loro indica già che il Purva di Giaimini precedè il Vedanta di Vyasa. E poi, lo mostra la loro natura; perchè quello determina il senso e i precetti de' Vedi, e questo ne trae fuori le dottrine speculative. I Mimansi, inoltre, dovettero prevenire i sistemi più liberi: chè la riflessione si distingue dalla fede a poco a poco; e prima va dietro a' codici sacri, poi fa da sè. Il Weber stesso che nota, come il Vedanta, confutando i Sankhias (atei), gli Yoghi (teisti) e i Nyaya (deisti), dà segno di posteriorità, nota insieme che *ciò non si può affermare del Vedanta primitivo.* Il Sankhia di Capila, cominciando ad allontanare la speculazione da' Vedi, ma senza rifiutarli, certo venne dipoi; e oltre questa ragione presa dalla natura stessa del fatto, n'abbiamo un'altra, ed è che i sistemi eterodossi del Buddismo, de' Giaina e altri (più serotini, senza contraddizione, degli ortodossi), derivarono dal si-

stema di Capila. Questo sistema, poi, si conviene da tutti che antecedesse, non solo il sistema di Patandgiali, e il Buddismo, ma quelli altresì di Gotama e di Canada. L'Yoga di Patandgiali, infine, pare assai più recente, perchè si ritrova splendido e vivace nel Baghavat Ghita, episodio non antico del Mahabkarata, e perchè ebbe non poca efficacia sulle prime eresie gnostiche della Cristianità. Pare dunque assai chiaro, che data una *posteriore contemporaneità* di scuole, il primo lor comparire fosse distinto così: il *Purva* di Giaimini, o commentario sulla lettera de' Vedi, il Vedanta di Vyasa, o commentario sulla speculazione de' Vedi; poi il sistema sankhia di Capila; poi, occasionati da esso, i sistemi logici di Canada e di Gotama, e il sistema ontologico di Patandgiali; e all'ultimo, i sistemi eterodossi di Budda, de' Giaina e altri che ricusano affatto i Vedi.

Or bene, o signori, nella qualità e nello svolgimento di queste sètte, che scopriamo noi? Scopriamo la legge, che ho accennata più volte, e che raccolsi da'fatti interiori e dalla storia, cioè la confusione che mena alla divisione, e la divisione che porta la negazione. Il dubbio circa le tradizioni sacre, voi lo sapete, fece negare la causalità creativa, e confuse il mondo con Dio; ma la repugnanza del panteismo, che mescola in Dio la spiritualità e la materialità, l'assoluto e il contingente, fa venire per gradi al dualismo che separa Dio dal mondo; e poichè repugna l'essere eterno di due principj eterni, il dualismo trascina poi a negare Dio, e con lui o lo spirito o la materia; e per tali gradi si finisce a negare ogni cosa. Non v'ha dubbio, o signori, questi passi dell'errore noi li scorgiamo a uno a uno nei sistemi indiani; grande conferma d'una legge somma dello spirito umano, e del come sia necessaria la verità di creazione!

Già mostrai nell'andata lezione che il razionalismo o dubbio primitivo de' Vedi menò al panteismo; e che questo fu negli esordj una totale confusione, o *panteismo naturale*. Il Mimansa esegetico non mutò nulla; ma l'altro, il Mimansa speculativo di Vyasa o Vedanta, che

credete, o signori, che fosse? Non altro che un *panteismo ideale*, dove si nega espressamente l'esistenza della materia e di tutte le cose contingenti. E ch'è mai il Sankhia di Capila? Un *panteismo materiale*, che apertamente nega l'esistenza d'uno spirito eterno, e afferma solo l'eternità della natura. E che son mai il sistema nyaya di Gotama, e il vaisescika di Canada, due sistemi congiunti fra loro? Un dualismo, che pone l'eternità della materia e l'eternità dell'anima universale. Non basta, o signori; benchè nell'Asia i sistemi negativi non potessero avere quel compimento che richiede molta lontananza dalle origini sacre, molto raffinamento di metodi, e molta libertà d'opinioni, requisiti mancati là, nondimeno i sistemi eterodossi, che non seguono l'autorità de' Vedi, mostrano un idealismo senza Dio e senza materia, o un materialismo senza Dio e senza spiriti, o uno scetticismo universale benchè implicito e non conscio di sè, infine, e come per disperazione, il misticismo degl' Yoghi che spregiano e miscredono tutto, fuorchè l'assorbimento e l'annientamento in Dio.

Tocchiamo ciò con brevità e ne saremo capaci. Premetto che ogni sistema ortodosso dell'India pone la scienza nella cognizione de' primi principj da cui viene tutto l'essere e tutto il conoscere; e che il mezzo della scienza è doppio, la ragione e l'autorità de' Vedi; e che il fine della scienza è unico, la liberazione dagli errori e dai mali della vita.

Del primo Mimansa, o commento di Giaimini, dirò, soltanto, com'esso muove co' Vedi da quell'alto concetto, che Dio creò con la sua parola l'universo; vien poi a scambiare la metafora col senso proprio, e afferma, che tra le parole e la realtà v'è legame necessario; quasichè le parole nostre sieno emanazione della parola eterna, come le cose. Indi s'attribuisce alla parola una virtù magica; il che andava notato, perchè questa opinione la ritroveremo più tardi nella Kabbala degli Ebrei.

Passiamo all'altro Mimansa o al Vedanta di Vyasa. Le opinioni di questa setta chiamata de' Vedantini, mo-

strano, parmi, più gradi. In prima si accettano le forme ultime dell'emanatismo de' Vedi, e n'esce un panteismo, che il Colebrooke (*Essai sur la phil. des Ind. trad. par Pothier*) riepiloga così: « Dio è causa onnisciente ed onnipotente della esistenza, della conservazione e della distruzione dell' universo. La creazione è un atto della volontà di lui. Egli è sempre la causa materiale ed efficiente del mondo; creatore e creatura, formatore e forma; operatore ed opera. Nella consumazione del tutto, tutte le cose sono liquefatte ed assorbite in lui. Come il ragno forma il filo della propria sostanza e lo ritira in sè; come i vegetali escono dalla terra e vi ritornano, terra nella terra, come i capelli e le unghie crescono sopra un corpo vivente, e continuano a vegetare con esso. L' ente supremo è uno, è solo, senza secondo, intero; spogliato di parti, eterno, infinito, ineffabile, immutabile, ordinatore del tutto, anima universale, verità, sapienza, intelligenza, felicità. Le anime individue, emananti dall' anima suprema, son paragonate a innumerabili scintille, che schizzano da un braciere ardente. Queste scintille vengono dal fuoco e tornanvi, perchè hanno la medesima essenza. L' anima che governa il corpo per via d' organi, non è nata e non muore. È una porzione della sostanza divina; e come tale, infinita, immortale, intelligente, sensibile, veritiera. Essa è governata dall' anima suprema; la sua attività s' effettua per gli organi; come un artigiano prendendo i suoi stromenti lavora e sopporta la fatica e la pena, ma dopo averli posti da parte, riposa: così l' anima è attiva, e soffre per mezzo degli organi suoi: ma quando n' è spogliata, ritorna all' anima suprema, gode del riposo ed è felice. Ella non è un agente libero e da sè, ma viene eccitata dall' agente sommo, che la fa operare secondochè fu determinato in una condizione *prima*. Così l' anima, predisposta al bene o al male, fa l' uno o l' altro di necessità, e riceve la retribuzione delle opere anteriori. Però Dio non è autore del male. » Ecco qui, al solito, sublimi verità; mescolate di contrad-

dizioni; perchè il panteismo è una contraddizione sostanziale. Voi sentiste, che Dio è uno, semplice, senza secondo, verità, sapienza, felicità. Qual più alta idea di Dio? Ma questo diventa un nulla, se Dio, non solo è causa efficiente, sì anche materiale, come la terra è causa materiale del vaso. Parlare di Dio in modo sì remoto dalle creature, e poi identificarlo con esse, val quanto dire: Iddio è perfettissimo ed ha tutte le imperfezioni. Voi sentiste l'alta idea dell'anima nostra: ell'è immortale, distinta dal corpo; capace di meriti e di mercede; mercede ultima Dio. Che può dirsi di meglio? Ma eccoci daccapo alla contraddizione: l'anima, distinta dal corpo, è poi un'unica essenza e col mondo e con Dio; l'anima, capace di merito, è insieme necessitata; è libera da principio, avanti a tante trasformazioni o metempsicosi (nè si sa come), è non libera dopo; Dio non autore del male, è poi un'essenza stessa con chi lo fa. Quella frase: *l'anima è parte della sostanza divina*, riduce a mente il *divinæ particulam auræ* d'Orazio; e il *partem divinæ mentis* di Virgilio, e le dottrine pitagoriche e platoniche; confusione insomma di sublime e di assurdo nel concetto dell'anima, perchè si conobbe da un lato la grandezza dello spirito e poi s'identificò con Dio. Non vedete voi come s'affatichino quegli uomini a comporre insieme due ordini di verità senza riuscirvi, perchè li confondono, anzichè distinguerli e collegarli nell'attinenza di creazione?

L'anima umana non può riposare in queste contraddizioni. Si diè mente alla diversità dello spirito e della materia: la causa prima è l'uno, o l'altra? Posto un concetto sì degno di Dio, come quello de' Vedi e delle prische tradizioni (benchè più e più scaduto), il filosofo non potè far di Dio un corpo. Si reputò pertanto che Dio fosse uno spirito puro, esente da ogni materia. Se Dio è creatore, non ripugna ch'egli immateriale crei la materia, giacchè questa non è che un modo speciale della finità, come la finità con modi varj è comune a tutte le creature; ma se Dio è sostanza dell'universo,

allora, esclusa da lui ogni materialità, bisogna escludere ogni materia nell'universo. E così accadde nel Vedanta. Apparisce dal compendio che ne fece in inglese il bramino Ram Mohun Roy, che Vyasa cercò la conoscenza dell'ente supremo per via di causalità, d'esclusione e d'eminenza, come fanno i filosofi cristiani; e così Vyasa potè capire, che Dio è spirito puro; ma l'induzione astrattiva da un lato confuse Dio con gli spiriti creati, dall'altro menò a negare la realtà della materia. La vista dell'universo, dice il Bramino, ne fa concludere la esistenza di colui onde procedono le cose e che le regola e dirige. Lo spazio è Dio? no. L'aria? nemmeno. Non è lui nè la luce nè la natura nè gli atomi nè l'anima nè gli dèi inferiori, perchè Dio non ha i loro difetti, è sopra ogni cosa, *è un ente fuori d'ogni descrizione*. Che inferirne? La inferenza naturale, voi lo sapete, o signori, sarebbe questa; dunque tutte le cose finite son distinte da Dio ed esistono da lui. Al contrario il Vedanta ne inferì, che Dio non è nè questa cosa nè quella, ma tutte le cose; quasichè i limiti delle parti cessino nel tutto. Dice espressamente il Vedanta: « Niente ha esser vero, eccetto Dio; e tutto ciò che sentiamo con l'odorato, o che tocchiamo col tatto è l'ente supremo. » Ne veniva, che concepito quest'ente come spirito universale, la materia non ci fosse nel mondo, sì fosse una illusione. Il Colebrooke compendia il Vedanta con quelle parole: La filosofia vedanta non è altro che una psicologia e una metafisica sopraffina, che giunge a negare la realtà della materia.

Se non che, data come solo reale l'unica essenza di Brahm, anche gli spiriti finiti diventano una illusione; e però, come dice il Weber (molto più recente del Colebrooke): « l'opinione che tutte le creature non sieno nulla più d'un'apparenza e che Brahm solo sia, egli solo reale, ma senza personalità e immerso in un infinito (*indefinito*) assoluto, forma la sostanza di questo sistema. » (2° *Periodo.*) Il Colebrooke rinveniva ciò nei soli commentarj del Vedanta: comunque, gli è conse-

guenza naturale del principio sovraccitato: « *niente ha un vero essere, eccetto Dio.* » Così il panteismo ideale, chiamando nude apparenze le realtà finite, procaccia di levare la contraddizione, che il finito e l'infinito formino un'essenza sola. La percezione delle cose, dicono i Vedantini, somiglia un sogno; chi s'avvede di ciò e riconosce, contemplando, che Brahm è tutto, allora è desto; e dopo la morte, gli cessa ogni inganno, e si perde nell'ente supremo. Sicchè l'importante non istà nell'opere (non dandosi in Dio nè obbligazione nè peccato), ma nella scienza, che ci toglie l'apparenze e ci rimescola nell'infinito. Chiamando il finito un nulla, e la percezione di questo un'apparenza, termina forse ogni contraddizione del panteismo? Ne rimane un'ultima, o signori, e che vale per tutte; cioè l'illusione universale che da un lato contraddice alla nostra coscienza, e dall'altro all'essenza di Dio, ove non può essere inganno. Non è forse la coscienza che distingue il sogno dalla percezione? E se tutti siam Dio, che è verità, come c'inganneremmo?

Tal contraddizione bastò perchè l'animo non si quietasse. L'apprensione delle cose è troppo evidente, nè si può negare; e quindi Capila nel sistema sankhia ammise la realtà della natura. Il Sankhia Karika è un compendio di tali opinioni, tradotto dal Cantù ne' documenti per la Storia universale (*Filosofia*). Il Colebrooke cita i Sutras, o aforismi del Sankhia Pravasciana. Io dico adunque che Capila ammise la realtà della natura. Sta bene, ma la natura è forse creata? No; Capila dice espressamente quel che vedremo ripetere da' Greci; *ciò che non esiste, non può da cagione alcuna ricevere esistenza; e l'effetto sussiste già nella cagione.* Ecco male applicato, come avvertii altra volta, l'assioma *ex nihilo nihil fit:* sbaglio che è radice del panteismo, e che racchiude una contraddizione fondamentale, cioè l'idea di effetto, e poi la preesistenza dell'effetto stesso, anzichè quella soltanto d'una causa che lo produce. Capila, perciò, ammette bensì una causa, ma una causa non creatrice;

modale, indistinta, identica sostanzialmente agli effetti. Nè si creda che vi manchi ingegno speculativo, no davvero. Capila dimostra la cagione universale con begli argomenti che son ricevuti anche da noi. Per esempio: gli effetti moltiplici e limitati fan supporre una cagione semplice ed infinita; la somiglianza degli effetti e l'accordo loro mostrano l'identità della cagione; e l'esistenza degli effetti implica un'attività efficiente. A meraviglia; ma questa cagione, appunto perchè prima, assoluta, universale, si distingu'ella dagli effetti sostanzialmente? No, signori; Capila non abbandona punto l'idea generica, astratta, indefinita delle cause contingenti e modali, e la viene applicando al primo principio; talchè l'attività efficiente, universale, non è altro (secondo lui) che l'energia misteriosa e intima di tutte le cose, generaleggiata col nome astratto di natura. Questa produce tutto, e tutto ripiglia; come la tartaruga che si stende fuori del guscio e vi rientra.

Ora si domanda, se l'attività efficiente della causa prima paresse a Capila una cagione spirituale, come ai Vedantini? No, o signori; Capila non vuol negare come loro la verità delle percezioni; e tuttavia vuol porre un primo principio non creativo, sì modale, o sostanza unica del tutto. Talchè la falsa unità del panteismo, che costrinse i Vedantini a negare la materia, costringe i Sankhia a negare Brahm (*Iswara*), lo spirito divino, Iddio. Però da' Bramini i Sankhia vengon detti *atei*. Non v'ha dubbio: la natura, o Prakriti di Capila, è la materia eterna, ma piena d'attività, com'appunto la pensano molti materialisti; e si conciliano così le due opinioni di chi prende la Prakriti per la passività o Maya, e di chi la prende per l'attività o Brahma. La Prakriti non è il Dio spirituale de'Vedantini; anzi Capila dice assai bene contro di loro: se Dio è nella natura, in quello stato indefinito, che voi chiamate sonno, ei non ha coscienza e non può creare. Bisognava capire che il vizio stava nel concetto di sonno, o di potenza indefinita; ma Capila non ci arrivò. Nè la Pra-

kriti è la materia inerte, non capace di sentimento e d'intelligenza, o priva, come dice il materialismo comune, d'ogni attributo divino; no, la Prakriti è la materia attiva, eterna, infinita, produttrice dell'intelletto, della coscienza, de' sensi e degli elementi, e de' tre mondi, cioè di quello degli dèi, di quello dell'uomo, e di quello degli animali e d'ogni altra cosa inferiore all'uomo. Ma non è l'Aditi del Veda, perchè ha più di materiale; l'Aditi è in sè ogni materia ed ogni spirito, un che neutro; ma in Capila la natura è materia ch'è fonte divina degl'intelletti e de' corpi. Che il sistema Sankhia sia un materialismo rigorosamente ateo, non l'ammetto, perchè si venera in quello l'autorità de' libri sacri, e dalla natura si fa nascere Buddhi, il grande, l'intelligenza universale; nè il sistema Sankhia pare uno spiritualismo, perchè Capila non vuole Brahm come primo principio, e afferma la realtà del mondo materiale, procedente dalla natura; e perchè tutti i Vedantini tengono i Sankhia come atei nel senso spiegato. Insomma, quella setta professa un panteismo materiale o sensuale.

Capila, di fatto, enumera venticinque principj: la natura; l'intelligenza universale, prodotta da esso, e che produce la coscienza o intelligenza individuata, che produce alla sua volta cinque *atomi*, o essenze arcane degli elementi sensibili (ritroveremo ciò nelle sètte ioniche), e quelle producono i cinque sensi esterni, i cinque organi principali dell'operazione, mani, piedi, i due sessi, e l'intestino, e il manas, o sentimento interno (*commune sensorium*), e i cinque elementi grossolani, etere, aria, fuoco, acqua, terra. L'ultimo principio è l'anima, che non viene prodotta nè produce, è ab eterno, non muore, e si moltiplica realmente secondo gl'individui umani. Notate qui dapprima, o signori, che, in questa enumerazione, la natura spiegasi *a priori*, solito vizio del panteismo. L'anime non prodotte fan credere a taluno, che Capila professasse il dualismo, o la dottrina di due principj eterni, la natura e l'anima. Ciò non

sembra verosimile. Evidentemente, l' anime del Sankhia sono atomi primi della natura indefinita, i quali si vengono separando, e a cui s' uniscono le forze dell' intelligenza, della coscienza e dei sensi, e gli elementi che compongono il corpo. Appunto perchè atomi primi, le anime non sono prodotte, e perchè centri del resultamento finale o supremo della natura non sono produttivi. Vedemmo, difatti, che l' intelligenza, la coscienza, i sensi e il sentimento interno (*manas*) son prodotti dalla natura: or ch' è mai lo spirito che non intende, nè ha consapevolezza, nè sentimento da sè? Ecco il perchè nel Karika si hanno a un tratto queste parole, di cui stupisce il Pauthier: *dall' esame dei principj, viene a scoprirsi che non esiste, nè alcun che di me, nè io.* Elle vengono dal panteismo, per cui è la sola realtà universale; e gl' individui son passeggieri. Voi riconoscete nel Sankhia, o signori, la falsa induzione del materialismo. Come mai dalla moltiplicità materiale e dai composti può uscire l' unità dell' intendimento e la semplicità della coscienza? I materialisti, osservando l' attinenza delle parti, si formano la nozione astratta dell' unità degli individui e della natura; poi fanno concreto l' astratto, e credono che dall' unione materiale possa scaturire l' unità del pensiero e del sentimento; il che è assurdo.

Ho detto più volte, com' alla cagione dell' essere risponda la ragione del conoscere e il fine dell' operare. Or bene, se pe' Vedantini la prima cagione e l' unica sostanza è lo spirito universale, il partecipare a questa è la ragione del conoscimento, il fine ultimo è la cessazione dell' apparenza e l' unificazione con Dio. Pe' Sankhia invece se la natura è la prima cagione e la materia di tutto, ell' è anche la ragione del conoscimento e il fine. Pe' Vedantini la scienza di Dio libera l' uomo dalla metempsicosi, perchè lo unifica con lui; pe' Sankhia la scienza della natura universale ci libera dalla metempsicosi, perchè ci riconfonde con essa. Il motivo poi, che spinge i Vedantini e i Sankhia e tutti i Bra-

mini e i filosofi indiani a desiderare l'esenzione della metempsicosi è lo spavento della vita; essi vogliono la liberazione de' mali, e il mezzo n'è la scienza (*Kar.* 1). Ma i Vedantini, come spirituali, cercano con la liberazione da' dolori la visione di Brahm e la felicità; i Sankhia, come materialisti, cercano solo l'annientamento del nostro me.

Se non che i Sankhia, ponendo a principio universale la natura, furon costretti a meglio osservarla; e quindi nelle opinioni di Capila v' ha dottrine molto esatte sui mezzi d' acquistare la scienza; mezzi la percezione, l'induzione (comprensiva d' ogni ragionamento sulle attinenze) e l' affermazione, o autorità divina e umana. Vi ha poi dottrine giuste sulle cagioni dell' errore, sui modi dell' evitarlo, e sulle cause del nostro perfezionamento. Le opinioni fisiche e morali del Sankhia spiegano il sistema degli Yoghi e di Canada; le dottrine logiche poi spiegano in parte il sistema di Gotama.

Abbiamo veduto, o signori, che tanto il panteismo ideale quanto il materiale, non possono fare a meno di distinguere le cose contingenti da un primo principio, lo spirito dalla materia e l' intelligenze dal senso; e che s' industriano d' unificare tutto ciò, velando le contraddizioni con l' astrazioni. Ma l'animo non vi riposa, perchè la coscienza resiste; e però dalla confusione dell'identità si cercò sempre d' uscire o prima o poi. I modi dell' uscirne son tre: ammettere Dio e la natura, come ce li dà la coscienza, uniti dalla causalità creativa; o ammettere Dio e la natura, separati ed eterni; o negare l'uno, o l'altra, o ambedue. Il sistema nyaya di Gotama, e il vaisescika di Canada negano la produzione degli enti e ammettono solo quella de' composti; ma neppure sono scettici perchè il negare assoluto vien sempre da ultimo: talchè s' appigliano al dualismo. Già Capila avea condotte le menti alla osservazione della natura esterna; notando sempre la distinzione così della causa prima dagli effetti, come dei fatti spirituali dai

materiali, benchè gl' identificasse nel sommo principio. Gotama e Canada, stimarono perciò di cavarsi da tal contraddizione, distinguendo Dio eterno dalla natura eterna, e, in questa, le anime eterne dagli atomi materiali eterni. Ritroveremo ciò nel dualismo greco Inoltre, poich' essi movevano dall' osservazione profonda dell' uomo, concepirono Dio, a mo' degli stoici posteriori, come l' anima universale, fonte d' eterna intelligenza. Infine, quella osservazione interiore fece sì, ch' essi svolsero a meraviglia certe dottrine logiche (già accennate ne' Vedi) e la teorica del ragionamento, promossa da Capila. Gotama si dette più alla parte logica e metafisica, Canada alla parte fisica della scienza; e in tal modo si compiono fra loro. Nell' India, come in Grecia, la distinzione della natura da Dio recò alla scienza sperimentale; benchè la separazione de' due principj, contrariando la coscienza, riuscisse a molti errori, come vedremo ne' sistemi greci. Canada, di fatto, stabilì il modo di ragionare (già notato da' Vedi): cioè porre i termini, poi la loro definizione, e poi l' esame di questa; stabilì le prove, cioè la percezione la induzione (che comprende la deduzione), il paragone e l' affermazione o autorità divina ed umana; stabilì gli oggetti delle prove, cioè l' anima suprema e le anime individuali, i corpi, i sensi, i loro oggetti e le facoltà conoscitive e morali; stabilì infine la validità degli argomenti, e la fallacia dei sofismi e tra gli argomenti espose il sillogismo di cinque membri con cui si va dal particolare al generale, e dal generale al particolare. Canada dimostrò che il composto richiede i componenti semplici, o gli atomi, perchè la divisione non può andare all' infinito; distinse le sostanze, le qualità, le azioni, il commune, il proprio, e la relazione intima delle cose naturali. Nè gli atomi di Canada son quelli di Democrito, tutti forniti d' una stessa natura (il che rende impossibile la varietà); ma dotati al contrario di qualità e virtù diverse. Anche per Gotama e per Canada il fine della scienza sta nella liberazione dalla metempsicosi; e ciò mi fa

credere, che ne' loro sistemi, come ne' dualisti greci, l'intelletto umano si concepisca separato dall'anima sensitiva, e che sia un'emanazione divina, ritornante con la scienza all'unità del principio supremo.

Il dualismo scioglieva forse le contraddizioni? No; levò in parte quella del confondere le cose, ma non l'altra del separarle, facendo due principj eterni, ed eternando la sostanza di cose mutabili e soggette al tempo. Sicchè la disgiunzione de' due principj dà luogo a' sistemi negativi particolari, che pigliano l'uno o l'altro; e credono di sfuggire alla contraddizione, stando o a' soli fatti intellettuali senza risalire a un primo intelletto, o a' soli fatti sensibili e materiali, senza risalire alla prima natura. Ed ecco il materialismo, e l'idealismo soggettivo. Così gli Sciarwakas e i Lokayaticas, due sètte derivate da Capila, pongono il senso e l'intelletto, come risultamenti del corpo composto e che si attuano per irritazione od eccitamento; talchè il Cousin osserva benissimo, come queste sètte somiglino a certe teoriche de' materialisti francesi. V'ha poi una setta buddistica, che come il Fichte in Germania ammette solo il me assoluto, produttivo di tutti i fenomeni.

Ma le negazioni particolari recano alla negazione generale, al dubbio di tutte le cose; perocchè, negando alcuna parte delle verità presenti alla coscienza, e credendole illusioni, non si ha poi ragione di credere alla evidenza del resto. Ora, al dubbio universale, benchè forse non esplicito, terminava il Buddismo, ch'è una setta eterodossa dell'Indie, sparsa poi nella China, nel Tibet, nel Giappone, e in altre parti dell'Asia. Il Buddismo non fa mai parola di Dio; ma di dèi superiori all'uomo, benchè soggetti alla mutazione, com'esso. Derivò dal Sankhia di Capila, del quale fan parola tutti i libri dei Buddisti; ne derivò, perchè condusse il materialismo di Capila all'ultime conseguenze. Che cos'è la natura di Capila? Una energia indefinita, dove si perdono tutte le cose, tutti i sentimenti, tutti i pensieri. E la vita di questi sentimenti e di questi pensieri, in che

consiste? Nell'affanno interminato delle metempsicosi. Ora, tal natura indefinita e così astratta, è simile al nulla; e questa vita individuale e apparente è sì dolorosa, che giova desiderarne l'annientamento. Ecco la spiegazione del Buddismo. Budda perciò e i suoi seguaci concepirono un sistema, che, come dice il Barthelemy (*Journ. des Savants*, 1854 e 1855), si riduce a questi punti; primo *le quattro verità sublimi*, che sono il dolore universale, la causa del dolore o le passioni, la fine del dolore col Nirvana o annientamento, e il mezzo per giungervi, ch'è la virtù o freno delle passioni o de'desiderj e la contemplazione della vanità universale: secondo, la *trasmigrazione delle cose da una forma in un'altra;* terzo *l'unione delle cause*, che sono principalmente, la morte, la nascita (o trasmigrazione), l'esistenza anteriore, che secondo la sua qualità determina la posteriore, l'affetto alle cose, il desiderio, le idee che ci dánno l'illusione di questo mondo, e l'ignoranza che ce lo fa prendere come realtà: quarto il Nirvana, ch'è la liberazione da ogni apparenza, da ogni trasmutazione, l'annientamento dell'individualità in un indefinito, che il Buddismo non definisce, non ispiega mai e che è il niente o lo somiglia. Nel *Lalitavistara*, libro sacro de'Buddisti, v'ha questo sutras o aforismo: « *ciò è passeggero, ciò è miseria, ciò è vuoto;* » alla quale sentenza rispondono altri aforismi de'commentatori « ogni fenomeno è vuoto, non ha sostanza propria; ogni sostanza è vuota; dentro è il vuoto, fuori è il vuoto; la personalità stessa è senza sostanza; ogni composto è peribile, e come un baleno del cielo non dura. » Il Burnouf crede che il *Nirvana* sia l'annientamento compiuto, dopo l'apparenza della vita; e con lui van d'accordo gl'interpreti. Ne'Sutras de'libri sacri si dice del Nirvana « *non resta più nulla.* » Il Wassilieff, che ha dimorato dieci anni a Pekino, interpretò egli pure ultimamente (1857) il Nirvana per annientamento; e così i missionarj, nè diversamente il Lassen (*Journ. des Sav.* 1861). Ma, dunque, come mai il Buddismo diventò una religione in tanta

parte dell'Asia? La spiegazione non è difficile, parmi. Quel sistema, altro è popolare ed altro è riposto o filosofico. Al popolo basta la gerarchia degli dèi rammentati dal Budda, e che formano un politeismo volgare; talchè, come dice Abel Rémusat (*Mélanges Asiatiques*), il Buddismo in China è una vera idolatria; a' dotti poi è manifesto il senso di quelle apparenze, e quindi essi cadono in una indifferenza, in uno scetticismo, e ad un tempo in una superstizione, notati da tutti i viaggiatori. Poichè a Budda parve il tutto illusione, egli negò ancora le caste, benchè figliuolo di re; e così la setta di lui trovò favore nell'Asia: ma nell'India i Bramini lo vinsero alfine e lo cacciarono.

Se non che lo scetticismo è pessima tra l'afflizioni; nè la filosofia vi può rimanere, e quando non se ne sa levare con la certezza naturale, ricorre al misticismo. E così fece nell'India il sistema Yoga, attribuito a Patandgiali. L'Yoga prende dal Sankhia la teorica della contemplazione e del ritorno nel primo principio, ma questo principio è Dio. Il modo poi d'arrivarvi è il contemplare; ma non già contemplare naturale, sì l'estasi con facoltà trascendenti, del qual sistema non v'ha traccia ne' Vedi più antichi, ma un qualche indizio nel solo Atharva Veda. Ed indi vennero gl'Yoghi, o contemplatori solitari, cantati nel Mahabkarata. Ciò risolve forse ogni contraddizione? No, anzi ne inchiude una massima; ch'è l'affermazione d'un conoscimento sovrannaturale, negando la ragione e la natura.

Ecco provato, o signori, che gli errori umani seguono sempre uno svolgimento che deriva da leggi costanti del nostro spirito, quand'e' muove dal dubbio e da un falso principio sulla causa dell'universo. Ma quante verità non si mescono agli errori, per bontà di natura, per lume di tradizioni, per conflitto delle sètte tra loro! La spiritualità di Dio ne' Vedantini, l'osservazione della natura ne' Sankhia, le dottrine logiche e fisiche ne' sistemi nyaya e vaisescika, le morali degl'Yoghi e de' Buddisti, mostrano la eternità del vero, il naturale conosci-

mento che ne abbiamo e la perennità della scienza. Ma si vede ancora, o signori, quel ch'io dissi altrove, come i sistemi abbiano radice nelle passioni umane. Tutta la filosofia orientale va piena di un vivo sentimento delle nostre miserie, e della vanità de' desiderj, non confortati di speranza eterna; e questo fatto, comune alla gentilità, io lo notai in altra Lezione. Da ciò veniva il desiderio della morte e dell'annientamento come vedremo ben anche ne' sofisti greci.

Tuttavia la contemplazione eccessiva, mentre impedì il perfezionamento morale, materiale ed economico, dètte nondimeno dolcezza e stabilità a' costumi ed agl' istituti, il che salvò gran parte dell' Oriente dalla vita ferina e dalla distruzione ove caddero per lo più le schiatte di culto camitico, così in alcune contrade asiatiche, come nelle americane e dell' Affrica. Si vuol notare infine che i Buddisti recarono la scultura e l'architettura a maggiore perfezione, giacchè scioltisi dall' allegorie del panteismo sacerdotale, stettero più alla naturalezza delle forme e alle regole della geometria. La qual cosa ritroveremo, a ben più alto segno, in Grecia.

LEZIONE DECIMATERZA.

EPOCA SECONDA DELL'ÈRA PAGANA. — CIVILTÀ DEGL' ITALOGRECI; SUCCESSIONE DE' LORO SISTEMI.

SOMMARIO. — Tre tempi dell' incivilimento italogreco; i Pelasghi, la trasformazione loro negli Elleni, le colonie. — Il terzo è più noto; quali sono i suoi termini. — Cinque cagioni più principali dell' unione fra la civiltà orientale e l' italogreca: colonie, commerci, viaggi, lingue, tradizioni. — Tre opinioni sopr' esse; tutto dall' oriente, nulla e opinione media. — Dipendenza non generica nè volgare della filosofia italogreca da' sistemi orientali. — La civiltà italogreca fiorì primamente dove più vive le comunicazioni con l' Asia o dove più ricco un anteriore incivilimento. — Però quest' epoca si chiama *orientalitalogreca*, o più breve, *italogreca*. — Questa è un' età di passaggio, fra le qualità orientali e il tempo socratico. — Si veda le attinenze tra filosofia italogreca, religione e civiltà. — Quanto alla religione sacerdotale, se n' ha indizj per le memorie de' Pelasghi, de' Misteri e degli Orfici. — Celebre passo di Erodoto sulla religione de' *Pelasghi*, o sul nome degli dèi *posteriori* ec., e conseguenze di ciò. — Somiglianze tra la religione pelasgica e quella de' Bragmani. — *Misteri*: quelli di Samotracia istituiti da' Pelasghi; domma che s' insegnava segretamente e molto simile al panteismo dell' India. — Ciò pur anche ne' Misteri eleusini; panteismo naturale, metempsicosi, immortalità, purificazione. — La teologia d' Eleusi non può interpretarsi solamente in senso *fisico*. — Testimonianze di lode a que' Misteri pel domma sull' immortalità. — Le due anime; anch' in Omero ec. — Gli *Orfici*: qualcosa di storico v' è circa Orfeo, benchè con mistura di simbolo. — La dottrina che va sotto il nome d' Orfeo si raccoglie da tradizioni antiche e da' versi orfici. — Le tradizioni attribuiscono a Orfeo una religione collegata poi a' Misteri eleusini: cosmogonie orfiche, somiglianti all' indiane. — Quanto a' versi orfici, questi non appartengono a Orfeo; ma parecchi son certamente molto antichi. — Da varj inni (che si riferiscono qui) apparisce il panteismo naturale come ne' Vedi. — Passi che fece la religione tra gl' Italogreci: *panteismo naturale* con molte tracce del Dio unico; *adorazione degli astri*, massime nel volgo; *teogonie*, o emanazioni sempre più specificate o che prendono attributi e nomi distinti; *individuazione ultima e volgare del politeismo*, specie per opere degli artisti e de' poeti, abbandonando quasi ogni simbolo. — Memorie sul combattimento fra le religiose tradizioni e il politeismo crescente. — La filosofia, dunque, prima sacerdotale; poi sacerdotale e laicale ad un tempo; cedè infine al politeismo, rispettandolo, se non altro, come apparenza o credulità popolare. — Questo resistere al male, e poi cedergli, si vede ancora per l' altre parti della civiltà italogreca. — La filosofia venne preparata da molte cagioni, e però dovè fiorirvi assai presto, anzichè cominciare a' tempi di Talete molto dubbiosi. — La filosofia mosse da un ritorno sulla coscienza morale — Questa filosofia morale e religiosa fiorì, prima di Talete, *non solo in Italia ma tra gli Ionj pur anco*, o se n' ha prove non dubbie. — La scuola pitagorica precedeva Talete; ma va distinto Pitagora dal *Pitagoresimo*. — Molti argomenti di fatto e molto autorità per mettere in saldo le antiche origini di tal filosofia. — Anche la scuola di Xenofane antecedè Xenofane stesso; e quindi abbiamo, prima il Pitagoresimo, poi la scuola eleatica e l' ionica, *infine* i sistemi negativi.

L'epoca dell' incivilimento italogreco si può distinguere in tre tempi; de' Pelasghi (o con qual altro nome

si voglia chiamare que' popoli primitivi); della trasformazione di essi negli Elleni; delle colonie. L'età de' Pelasghi o degli antichi abitatori di Grecia e d'Italia si perde nella notte de' secoli, ignoto il principio e la durata. È certo bensì, che quegli abitatori vennero d'Oriente, come se n'ha prova in tutte le memorie e ne' linguaggi e nelle reliquie dell'arti; e che i Pelasghi, quantunque paruti barbari a Ecateo e ad Erodoto e di barbaro dialetto, furono la più antica sorgente e più copiosa delle genti e lingue e religioni elleniche. (*Balbo, St. d' It.; Cantù, St. univ.; Guignaut, note al Lib. IV del Creuzer, Rel. de l' antiquité.*) Sembraron barbari, perchè reliquie di popoli più segregati allora da' popoli nuovi, già molti passati avanti. Fatto è che di là, ove i Pelasghi abitarono, fan derivare i Greci la civiltà loro, dall' Elicona, dall' Olimpo e dal Pindo. Accadde poi e in Grecia e in Italia un cozzo di popoli: qual cozzo, e di che popoli, è molto incerto agli eruditi; ma questo si sa, ed Erodoto l'afferma più volte, che allora con trasformazione lunga e tempestosa i Pelasghi si convertirono in Elleni. Viene poi l' età delle colonie; un rovesciarsi di genti greche le une sull' altre, un invadere, un esulare, e indi un propagarsi di colonie, prima nell' Asia minore e nell' Isole, poi nella Calcide, nell' Eubea, in Sicilia e sulle coste d' Italia, e infine (propaggini di colonie da colonie) in Asia, in Tracia, sul Danubio e nel Mar Nero. Questa *terza* età è propriamente storica; dell' altre due il più va ingombro di favole; e *la terza* cominciò, secondo l'Hofler assai temperato nelle cronologie, sul secolo undecimo avanti l'èra nostra. (*St. Univ.*)

In un' età così lunga e operosa, e ch' ebbe così lunghe e ricche preparazioni, si formò la civiltà e filosofia degl' Italogreci; la quale, svolgendosi nelle colonie d'Italia e dell' Asia minore, cedè poi nel secolo quarto avanti Cristo al primato d' Atene; onde cominciò un' altra età di filosofia.

Nell' epoca di che si parla ora, in ogni tempo dell' epoca stessa, cinque cagioni principalmente mantene-

vano unite la *civiltà orientale* e l'*italogreca;* colonie, commerci, viaggi, lingue, tradizioni: Le *colonie*, nè dico solo l'egiziane di Lelege, Danao, Cecrope ed altri, ma le prime venute dalla terra degli Arii e de' Persiani, e l'ultime ellene che si spargevano per l' Asia minore; i *commerci*, che com' appare in Omero, non cessarono mai tra Grecia e Italia e le coste dell'Asia; i *viaggi* per l'Oriente, non possibili a negare in tutto, de' filosofi d'allora, come il Ritter non nega quelli di Pitagora, il Ritter negatore sì voglioso; le *lingue*, che certo prendevano gl' inizj degli Orientali, e con le lingue le *tradizioni* d'ogni maniera. Tra queste, principali le religiose, intorno a cui son tre le opinioni: da Erodoto fino al Creuzer le mitologie italogreche, la greca segnatamente, si reputarono di provenienza orientale e il più egiziana; ma poi Ottofredo Müller, il Voss e altri riferirono tutto ad origine greca; il Guignaut (*Note al Creuzer*) ed altri con lui tennero finalmente l'opinione media. E questa si è che i germi delle credenze religiose si trapiantassero d' Asia com' anco radici e forme generali delle lingue; nè può pensarsi altrimenti, dacchè ivi coabitarono un tempo le genti ellene: ciò non impedì, nè mai l' impedisce uno svolgimento di proprie fattezze così nelle lingue come nelle religioni: all' età poi delle colonie, quand' elle si sparsero sull' Asia minore, per l' Egeo e nel Ponto Eusino, dalle comunicazioni fra loro e i vicini orientali scaturì la fonte più copiosa d' idee e di simboli asiani, manifesta già in Esiodo ed in Omero. (*N.* 1 *al Lib. V, Sez.* 1.) Talchè (ponete mente, o signori), se lo spargersi di colonie nell' Asia minore avvenne dall'*undecimo* all' *ottavo* secolo incirca, e nel continente poi d' Italia e di Sicilia dall' *ottavo* al *sesto*, quest' ultimo fatto s' incontra per appunto col ritornare delle tradizioni orientali fra gli Elleni, e ne sorge in mezzo la filosofia nuova degl' Italogreci. Non istarò dunque a disputare com' essa derivi più o meno da' sistemi orientali, bastandomi ch' ella dipenda per fermo da molte tradizioni d' Oriente o per le origini delle schiatte o pel

riaccostarsi loro all'Asia. Che tal dipendenza poi de' popoli d'Italia e di Grecia, nazioni antichissimamente civili e nella civiltà loro pertinaci, possa credersi affatto generica e volgare, cioè senz'efficacia sull'educazione speculativa, giudicatene voi, o signori, che pur vedete gli effetti odierni del comunicare le nazioni fra loro.

Dove fu egli il primo fiorire della civiltà italogreca? nelle colonie d' Asia e di Magna Grecia; non già in Grecia propriamente detta. Perchè mai, o signori? La risposta non par malagevole; prima che in Grecia, fiorì la civiltà negl' Ionj dell' Asia minore, appunto perchè più vicini all'Asia media, sorgente de' popoli e della civiltà; e prima pure che in Grecia fiorì nella Magna Grecia, cioè in Italia, perchè ivi più forse ch' altrove radicò la civiltà pelasga, e perchè le tradizioni che fanno ionio Pitagora e ionio Xenofane, venuti tra noi, dan segno come frequenti e vive fossero le comunicazioni tra le coste italiane e l' Asia minore. Dico poi, ad ogni modo, che le colonie greche trovarono in Italia grandi semenze di civiltà, nè però ebbero impedimento, anzi ebbero aiuto a presto incivilirsi e prosperare. Di fatto recatevi a mente, o signori, due cose molto importanti: prima, che le tavole d'Eraclea, lette dal Mazzocchi, fan prova come i coloni greci prendessero dagl'Italioti misure e confinazioni agrarie: seconda, che i Lucani, i Bruzj, i Sanniti, dopo essersi ritirati davanti alle colonie greche, e riparatisi a' monti, ne discesero poi, e le ributtarono (*Hofler*), talchè più non restò in Italia dialetti greci (in Puglia ve n'ha, ma di colonie recenti e fuggite dai Turchi); la qual cosa non poteva accadere, se que' popoli montanari non serbavano istituti civili.

Ecco il perchè ho chiamato quest'epoca orientalitalogreca (italogreca per più brevità); greca, perchè filosofia di colonie greche; italiana, perchè sorse più splendida in Italia e con tradizioni italiane (italica chiamarono pure i Greci, come Platone ed Aristotile, la scuola pitagorica e d' Elea); orientale, perchè con origini e comunicazioni asiatiche. Non si toglie a' Greci

la loro eccellenza se notiamo quel ch' essi appresero; offenderebbe la verità e loro chi loro negasse la mirabile potenza di far proprio l'imparato e di dargli bellezza e compimento; essi il ricevuto per dieci lo ridussero a mille e quel mille lo insegnarono al mondo; ecco la lor gloria vera e non superata. Quant' all' Italia nostra, o signori, principalmente sul terreno di lei sorse co' Pitagorici questa filosofia nuova che tanto potè su Platone e sopr' Aristotile; l'Italia ricevè dall' Oriente e da' Greci, l' Italia poi restituì alla Grecia e alla civiltà de' secoli avvenire; e potè dirsi allora quel che poi disse Plinio: *Omnium terrarum alumna et parens, omnium terrarum electa, una cunctarum gentium in toto orbe patria.* Ma le lodi antiche suonano vituperio a' tralignati: avvaloriamoci, o signori, d'emulazione e di virtù, e non di lode.

E quest' epoca, di fatto (come dissi altrove), è un' età di passaggio; ritiene ancora le qualità orientali, ma che mostrano già di convertirsi nell' altre dell' età socratica. Così tra gl' Italogreci, come tra gli Asiatici, abbiamo un sistema religioso sacerdotale; ma ora si nasconde ne' Misteri, e si separa perciò interamente dalle credenze popolari che prevalgono. Tra gli uni e tra gli altri la filosofia dipende dal sistema religioso; ma ora si svolge in un modo più laicale e più da sè stesso, perchè così richiede la mobilità di quelle repubbliche, e perchè il sistema religioso si rimpiatta, e nè ha sull' invecchiare il vigore speculativo degl' inni e commentarj vedici; par come un' eco de' tempi passati, più che voce vivente. E siccome la filosofia di quest'epoca pigliò i germi da' Misteri (*Ritter*), che aveano del panteismo orientale, così ell'ebbe del panteistico a mo' degl' Indiani, ma con tendenze più manifeste alla dialettica che va per distinzioni anzichè per confusioni. Poi, qui come là s' unì la poesia con la speculazione, ma più altresì se ne distinse; perchè i poemi omerici non furon mai ravviluppati con una enciclopedia d'episodj; ed i poemi scientifici d'Elea e d' Agrigento s'accostano alla prosa. E qui come là v' è

incertezze storiche, meno per altro; giacchè il più delle incertezze cadono su' Misteri e sulle origini pitagoriche, non già sulle scuole posteriori.

Premesso ciò, si veda, o signori, qual fosse in attinenza con la filosofia la religione e la civiltà degl' Italogreci. Della religione, come sistema sacerdotale, me ne passerò più breve che non feci per l' India, giacchè (com' ho detto) quel sistema era sul morire, e se n' ha meno ragguagli e meno certezza.

La religione sacerdotale italogreca si può ricercare in tre modi: per le notizie assai oscure dei Pelasghi, i quali tennero idee religiose più primitive e più vicine alle orientali; per le notizie scarsissime de' Misteri; per quelle degli Orfici. Essi e l' origine de' Misteri appartengono, credo, all' età di combattimento e di trasformazione.

Quanto a' Pelasghi, Erodoto scrive (*II*, 51, 52, 53) che da loro non si metteva nome agli dèi; aggiunge che i nomi vennero d' Egitto e che i Pelasghi non li volevano accettare, sì ne rimisero la decisione all' oracolo di Dodona, riuscito favorevole a que' nomi; e dice infine che le *nascite e le forme e gli aspetti* degli dèi vennero cantati da Esiodo e da Omero; tutte cose già ignote. Vuol notarsi com' Erodoto accenni pure che un simbolo osceno gli Ateniesi lo presero da' Pelasghi, i quali ne spiegavano il senso ne' Misteri; e sappiamo di fatto che pure ne' Misteri elensini e bacchici si mostrava i simboli femminili e maschili secondo i riti d' Oriente. Erodoto, uomo schietto, n' avvisa che il narrato da lui circ' a' Pelasghi glie l' avevano appreso le sacerdotesse di Dodona, ma che il resto, circa le invenzioni d' Omero e d' Esiodo, lo diceva di suo. Che cosa si raccoglie, o signori, da questo luogo così famoso? Primo, che la religione de' Pelasghi era più delle succedute lontana dal politeismo; secondo, che quella si rappresentava co' simboli orientali della *generazione divina* e però ne teneva i principali concetti; terzo, che il passaggio dalle divinità innominate alle nominate, cioè da un che meno

pagano ad un più, non accadde senza contrasto, e indi si ricorse agli oracoli; quarto, che tenuto il simbolo antico ed esteriore, la sua spiegazione si fece nell' *interno de' Misteri*; quinto, che i nomi si suppongono venuti d' Egitto in età più recente, perchè all' Asia media non s' imputavano queste tradizioni; infine che Erodoto reca l' antropomorfismo ad invenzione di poeti, non perchè già tal errore non fosse cominciato popolarmente, ma perchè que' poeti l' ordinarono (più o men di proposito) in sistemi di mitologia, ed in modi specificati. Che poi la religione pelasgica somigliasse quella de' Bragmani lo attestano Ferecide e Acusilao in Strabone (*Ed. Sturz*); dicendo che i Cabiri, divinità pelasgiche, son generati da Efesto e Cabira, e che sono *tre Cabiri maschi* e *tre femmine*. (*Creuzer*, *V*, 2.)

Venendo a' Misteri, abbiamo da Erodoto, non solo che i Misteri di Samotracia venissero istituiti da' Pelasghi (*II*, 5), ma (com' abbiamo sentito) che altresì nell' interno di quelli si spiegasse i simboli esterni. Come si spiegavano essi? Apollonio di Rodi serbò del vecchio storico Mnasea un luogo prezioso circa i dommi primitivi di Samotracia. (*Schol. Apoll. Rhod. ad I*, 917.) Che dommi, o signori? Similissimi a quelli dell' India. S' insegnava, di fatto, un principio onnipotente, *Azieros*; la materia fecondata, *Aziokersa*, o principio passivo; e il principio attivo, fecondatore, *Aziokersos*. Vuol egli dir ciò che il principio attivo ed il passivo si distinguono dall' essenza universale, Azieros o Brahm? O piuttosto (giacchè l' interpretazione di que' nomi non è certa), Aziokersa, Azieros, Aziokersos e Casmilo o Cammillo che da taluno s' aggiungeva secondo Apollonio, rispondono a Maya, a Brahma, Visnù e Siva, taciuta l' essenza universale, il Dio neutro, come non si nomina il Dio supremo nel Rig Veda? tanto più che Casmilo risponderebbe, l' afferma Dionosidoro, ad Ermete cioè al Dio delle trasformazioni. Comunque, nell' incertezza de' documenti tal cosa è certa, il domma samotracio mostrare analogie non poche col panteismo vedico e con la Tri-

murti. (*Saint Croix, sur le Mystères du Paganisme; Creuzer, V,* 2.) E risponde non meno a quel panteismo la dottrina samotracia dell' età varie mondane, o che il mondo si distrugga e rinnovi per forza di fuoco.

Anche ne' Misteri eleusini s' esponeva la dottrina d'un principio passivo, d'uno attivo, dell'armonia mondiale che ne nasce, e di ciò che distrugge le forme senza intermissione. Bacco, Cerere, Iacco e Mercurio, ossia grecamente Dionisio, Demeter, Iacco ed Ermete, non ritraggono forse, o signori, i sistemi dell' India, dell' Egitto e della Persia? E forse su quelle divinità è, innominato, il Dio androgeno, o il Cronos e lo Zeus de' tempi remoti, divenuto poi un principio maschile, contrapposto a Giunone principio femminile. Di que' Misteri non si sa i particolari, vietato rigorosamente il propalarli, come dice Pausania (*art. Beozia*) e Apollodoro (*Argon. I*), e come dimostra il Meursio (*De Festis Græcorum*). Pure, da' cenni dell' antichità si ritrae che insegnavasi nell' orgie il panteismo naturale (com' ho detto di sopra), e la metempsicosi, e l' immortalità dell' anima (forse col ritorno all' essenza divina), e la purificazione per mezzo della virtù. Il panteismo naturale viene indicato da Cicerone (*De Nat. Deor. I*, 42), che diceva: come le dottrine de' Misteri eleusini, ridotte a termini di ragione, si conosce meglio per esse la natura delle cose che quella degli dèi. Che vuol egli dire? Egli accusa di dottrina meramente fisica gli Eleusini, che la *teogonia* confondevano, in realtà con la *cosmogonia*, e ciò accade nel panteismo naturale. Prova, dunque, tale accusa, e viene confermato da molt' indizj, che la religione d' Eleusi somiglia il panteismo de' Vedi; di fatto, che si trattasse d' una fisica *soltantò*, o senza vedervi dentro la divinità o un che superiore alla natura *esterna* ce lo vieta lo stesso Cicerone. Egli scrive nel *II de Legibus*, che i Misteri eleusini s' hanno da riguardare come il massimo benefizio d' Atene, perch' insegnano a viver lieti e a morire tranquilli nella speranza di vita migliore; cosa ripetuta da lui nelle *Verrine, V.* Dice Platone (*Fedone*)

che l'iniziarsi a' Misteri purifica i cattivi, e dà a' buoni felicità eterna, cioè un' abitazione comune con gli dèi dopo la morte. Isocrate afferma (*Panegirico*) che i Misteri mettono in cuore agl' iniziati le più dolci speranze quant' alla fine di questa vita e quant' all' altra che non finirà mai. Che poi gl' iniziati s' ammaestrassero alla virtù si ha da molti argomenti; e il Meursio (*cap.* 7 *e* 17) dimostra che quelli si preparavano a' Misteri con gli esercizi di castità, e poi si credevano astretti, quasi da sacramento, a rendersi migliori. Così Aristofane (*Rane*, *v.* 467-462) mette in bocca a un coro d' iniziati queste parole: « Il sole e una luce aggradevole sono per noi che onoriamo i Misteri e osserviamo le regole della pietà verso i forestieri e verso i cittadini. » Però que' Misteri si chiamavan *teleti* (τελετι), giacchè da loro veniva la perfezione della vita. Va notato che la metempsicosi s' univa col domma dell' immortalità in questo modo: credevano gli antichi che il principio animale, principio di vita e di senso, distinguasi sostanzialmente dal principio intellettivo; e che l' uno, cioè l' animale, passi di corpo in corpo, ma l' altro se ne sciolga dopo alquanti giri di secoli e in premio del vivere onesto, ritornando all' *essenza universale* o divina. Però si distingueva in Persia il fervéro o genio dall' animazione, e in China *Hoen* da *Pe*, e tra gl' Indiani *atma* e *pran*, e in Grecia il *démone* (δαιμων) o anche *logo* (λογος) da *psiche*, e tra' Romani *animus* da *anima*. Quindi l' anima sensitiva s' immaginò non altrimenti che come materia sottilissima, e che, divisa dal corpo, ne teneva le apparenze, erane lo spettro od il fantasma, vagante nelle notti e intorno a' sepolcri. Tal distinzione si vede perfino in Omero, allorchè Ulisse approdando a' Cimmerj interroga i morti (*Odiss. II*, *v.* 217):

> « D' Ercole mi s' offerse alfin la possa,
> Anzi *il fantasma*; però ch' *ei* de' numi
> Giocondasi alla mensa, e cara sposa
> Gli siede accanto la dal piè leggiadro
> Ebe, di Giove figlia e di Giunone. »

La terza fonte di notizie, cioè le memorie orfiche, non vanno soggette, o signori, a tanta perplessità, e può trarsene qualche costrutto; purchè evitiamo così la comoda credulità come l'eccesso de' critici. S'è giunti a dubitare d'ogni realtà storica ed antica rispetto ad Orfeo; ma, quantunque la parte storica si frammischi a' portenti della favola, e un nome (al solito) rappresenti le dottrine e i canti di più, nondimeno qualcosa di reale e d'antico vi ha; perchè Ibico (*in Prisc. VI*, 18, 92) che fiorì presso al 550 prima di Gesù Cristo, già rammenta Orfeo; lo rammenta Pindaro (*Pith. IV*, 315), anzi lo chiama padre de' canti αοιδων πατερα (*Ott. Müller, St. della Lett. Gr.*); lo rammentano ancora gli antichi Ellenico e Ferecide e le tragedie ateniesi. Da molti luoghi di Platone (*Leg. VIII; Ione, Convito, Rep. II*) apparisce che a tempo di lui eran divulgati già molti carmi col nome di Museo e d'Orfeo; questi è citato nel Filebo e nel Cratilo; e si scorge che l'espiazioni de' delitti appartenevano alle discipline orfiche.

La dottrina che va sott' il nome d'Orfeo si raccoglie da tradizioni antiche e da versi orfici. Quanto alle tradizioni antiche, elle attribuiscono tutte ad Orfeo una religione, che istituita da lui si collegò quindi a' Misteri d'*Eleusi* (*Ott. Müller*): e ciò conferma il già detto sulla natura di quel sistema religioso. Si rileva poi dagli antichi scrittori un sistema orfico di cosmogonia, benchè sotto più forme, e talora v'han messo la mano autori dell'èra cristiana. Il Creuzer ne dà cinque di tali cosmogonie; rilevantissima quella di Ferecide Siro, pel quale son tre i principj Zeus o Giove o Cronos o l'etere, il Caos o massa inerte ch' egli vivifica, il Tempo o la durata senza limiti (*VII*, 3). E qui voi scorgete, o signori, l'indefinito ch'è concepito nell'astrazione del tempo (come tra' Persiani), e dall'indefinito i due principj, l'attivo ed il passivo. Nella cosmogonia che viene riferita da Atanagora e da Damascio, v'ha l'idea indiana dell' uovo nell'acque, da cui esce *Eros* o *Fanete*, amore o manifestazione dell'armonia universale; e

tal idea orfica viene rammentata negli *Uccelli* d' Aristofane. Il mondo, poi, si rinnova per bruciamento (come secondo Eraclito, gli stoici, gl' Indiani e l' orgie eleusine), in virtù di Dionisio corrispondente a Siva. (*Creuzer, op. cit., VII*, 3.) Mi pare che il Maury ottimamente riduca le teogonie o cosmonie orfiche a questo: Cronos genera i due principj, l' etere e il caos; il caos in virtù dell' etere prende la forma d' uovo, avviluppato dall' erebo o dalla notte, cioè dalle tenebre primitive, a cui segue la luce o l' amore, quando l' uovo si spacca, ossia quando il germe involuto si svolge nelle sue parti (*Op. cit. Nota* 12 *al L. VII*): queste le idee più principali che risultano dal paragone de' più antichi testimoni.

Ma i versi che ci restano sott' il nome d' Orfeo, son essi autentici? Aristotile e Cicerone negarono già che i versi propalati fin d' allora come d' Orfeo gli appartenessero; e più n' è dubbio a' di nostri, perchè nei primi secoli dell' èra volgare molti documenti si rimaneggiarono, e molti se ne inventò. Ma dice il Mullachio (*Fragm. Phil. Græc., ed. Didot. Parisiis*, 1860): *Plerique versus puroque et simplici sermone insignes sunt;* talchè, considerata la purità e il fare antico di molti versi, e il riscontro di varie testimonianze ond' essi ci sono tramandati, e l' accordo loro con le tradizioni vetuste, possiamo affermare che quelli senz'essere forse d'un poeta che si chiamava Orfeo, sien per altro reliquie vere degli Orfici antichi. Udite l' inno insigne alla Natura, tradotto dal Cantù nella Storia universale (*tomo I*) e riferito negli *Schiarimenti* (*Ed. Tauchnitz*, 1832): « Natura, diva madre universale, in tante guise madre, celeste, venerabile, molto creante spirito (δαιμον), regina che tutto domi indomata, tutto governi, in tutte parti splendi, onnipossente, venerata in eterno, divinità a tutte superiore, indistruttibile, primonata, antichissima.... comune a tutti, sola, incomunicabile, padre a te stessa senza padre, che per maschia forza tutto sai, tutto dài, nodrice e regina di tutto; feconda operatrice di quanto cresce, di quanto è maturo dissolvitrice, delle cose tutte vero padre e ma-

dre e nodrice e sostegno. » Le quali ultime parole già udimmo per Aditi nell'inno del Rig Veda. Or bene, che dottrina s'asconde, o signori, ne' versi orfici? La stessa che ne' Vedi: la natura universale è padre e madre, ossia, principio attivo e passivo; ell'è divina, perchè non è la materia, sì l'essenza universale, spirito divino primo e materia prima in unità; è senza padre, cioè senza principio; è primonata, cioè generata da sè stessa con uscire all'atto dall'indefinita potenza; indi, ella è padre di sè stessa; infine, si palesa con tre divine operazioni, genera tutto, sostiene tutto, distrugge tutto. In Clemente Alessandrino (*Stro. V*), in san Giustino (*Cohort. ad Græc.*), in Eusebio, nell'egloghe di Stobeo, in Proclo, in Porfirio e in altri si ha varj altri frammenti più o meno antichi, ma che rendono lo stesso sistema. Un inno ch'Eusebio prese da Aristobulo peripatetico, insegna qual sia *l'unico genitore* del mondo, come lo chiamano i *prischi documenti degli uomini*, contro *l'errore antico*, cioè contro il politeismo; e che Dio tiene in sè il *principio*, il *mezzo* e il *fine*. (*Pr. Ev. III*, 12.) Riferirò un altro inno ch'Eusebio tolse da Porfirio (*Ivi*, e *Stobeo*, *Eclog. Phis. I*, 2, 23, e *Bibliot. del Didot*, *Framm. ec. p.* 6): « Primo e ultimo è Giove che splende col fulmine. Egli capo e mezzo, e a lui son create tutte le cose. Giove è nato maschio, Giove nato intatta vergine. Egli sostiene la terra e l'aria stellata de' cieli; ed è insieme re e padre d'ogni cosa e autore della loro origine. Unica forza e unico demone che governa tutte le cose, quest' unico le chiude tutte nel suo corpo regale, il fuoco, l'onda, la terra, l'etere, e la notte e il giorno, e il consiglio, e il primo genitore e nume dell'amore: contiene tutto ciò Giove nell'immenso corpo. E il capo esimio di lui e il volto maestoso irradia il cielo, intorno a cui sparge con molto lume la chioma pendente e aurea d'astri; e gli sta sull'alta fronte, a somiglianza di toro, un doppio corno che l'accende di fulgido oro. Ivi sono l'oriente e l'occidente, giri noti a' supremi dèi. Son occhi di lui il sole e la luna che

corre di contro al sole. In lui è mente verace, ed etere regale non sottoposto a morte, il quale col consiglio muove e regge ogni cosa; e quella mente, perchè prole di Giove, non può essere nascosta da niuna voce o strepito o suono o fama. Così, egli beato possiede e senso dell'animo e vita immortale, spandendo il corpo illustre, immenso, immutabile e con valida forza di braccio. A lui son omeri e petto e terga immani le ampiezze dell'aria; e con veloci e native penne precipitando, egli vola intorno a tutte le cose. La terra, madre comune, e i monti che levano l'alte cime, formano il sacro ventre di lui ne fanno la zona media i tumidi flutti del mare sonante. L'ultima base che sostiene il nume, sta nell'intime radici della terra e negli ampj spazi dell'erebo e negli ultimi confini che inaccessa ed immota spande la terra. *Tutte le cose egli nasconde primamente nel mezzo del petto, e poi le manda fuori nell'alma luce con opera divina.* » Tra le figure poetiche non si può non vedere in quest'inni l'opera della riflessione che affaticasi di scoprire e spiegare l'attinenza fra Dio e l'universo, confondendola, per abuso d'induzione, con l'attinenza tra l'unità delle sostanze e la moltiplicità e mutabilità de'fenomeni. Non fa dunque meraviglia se Pitagorici, Eleati ed Ionj che presero gli esordj dalle dottrine orfiche e de'Misteri e però dall'antiche tradizioni pelasghe, cadessero nel panteismo.

Ecco dunque i passi che sembrano fatti dalla religione fra gl'Italogreci. Prima è un tal panteismo naturale, in cui *le divinità sono le forze della natura*; non le forze per altro *simboleggiate*, come interpretò poi la scuola de' Fisici (Plutarco la distinse sì bene dall'antica scuola de' *Teologi*), bensì le forze naturali *confuse con gli attributi divini*. In quel panteismo, come nel Rig Veda, gli dèi son poco determinati: differiscono poco gli uni dagli altri; escono tutti e rientrano nel Dio unico (*Creuzer*, *V*, 4). Talchè certi Padri pensarono ch'ei fosse un culto dell'unico Dio creatore, e tal culto contrapposero alla corruzione posteriore dell'idolatria;

ma, veramente, non può chiamarsi un teismo, bensì un panteismo naturale, dove nondimeno le tracce dell'unità di Dio si conservano così spiccate da causare l'opinione ch'io vi diceva. Però le divinità pelasghe non avevano un nome, dice Erodoto; e a dar loro un nome s'opponevano le sacerdotali tradizioni (ἱεροὶ λόγοι). E come narra Platone nel Cratilo che prima si chiamò in genere θεοὶ le divinità, così *cabiri* le dissero i Pelasghi, ossia (forse) *potenti*; e ciò risponde agli dèi *complices* o *consentes* degli Etruschi.

Poi, questo panteismo naturale si ristrinse più particolarmente (e specie nel *culto popolare*) all'adorazione degli astri, dove più che in altro ci apparisce la potenza di Dio: e che sia così l'attestano Platone (*Fileb.* e *Crat.*) ed Aristotile (*Met. IV, VI, IX*). Allora Zeus o Giove fu proprio il cielo; e si mantenne questo nel detto volgare: *Giove che fa?* per dire: che tempo fa?

Ma il panteismo naturale de' *sacerdoti* più e più si foggiò a *sistema* d'emanazioni, per ispiegare con modo determinato la dipendenza di tutto dalla causa prima; e indi le teogonie e cosmogonie orfiche e quella d'Esiodo. Le *operazioni* divine, allora, ebbero nome particolare, e vennero *simboleggiate con immagini esterne;* come narrai che la triade pelasga prese il nome dall'onnipotenza e dalla fecondazione; e si sa del Giove con tre occhi in Argo (*Pausania*), della Venere piramidale di Pafo, e co' due sessi (*statuina nella bibliot. naz. di Parigi*), dell' Apollo a quattro mani, del Sileno a due teste, di una dea a quattro teste nel Ceramico d' Atene, del Giano bifronte, della Diana mammellata d'Efeso e della Cibele come informe pietra. Tutti questi nomi e simboli, a poco a poco divennero nomi e attributi propri di certe divinità *specificate;* e la Trimurti, le cui vestigia restano fin anche negli dèi omerici, Giove, Nettuno e Plutone, s'individuò per modo che l'un Dio non più si confuse con gli altri, e questi si moltiplicarono all'infinito.

Però, questa individuazione favoriva il politeismo

volgare e si mescolava con esso, e n'era eccitata e lo eccitava; e ambedue si stabilirono più che mai con l'arti del disegno, che lasciati quasi del tutto i simboli, ridusse gli dèi a forme umane, con alcune qualità proprie di ciascuno. Un' ombra di simbolo restò, ma velata, nelle forme tra maschili e femminili di Bacco e d'altri dèi, figura sacra dell'*androgenia*, quando s'abbandonò la rozzezza dello scarabeo (*Winkelman*, *St. dell' arte ec.*); e tal simbolo (sia detto di passaggio) alcuni artisti vogliono imitare quasi perfezione di membra umane e le sono immaginarie! Fatto sta che la scuola d'Egina, Polignoto, Fidia, Prassitele, imitando i poeti ebbero più ch' altro efficacia nel fermare quel politeismo di dèi spicciolati.

Vuolsi por mente adunque, o signori, che da un lato restava la tradizione sacerdotale, benchè più e più corrotta, e cresceva dall' altro il politeismo. Come restava la tradizione? Ne' Misteri; già lo vedemmo. E perchè mai dovè occultarsi? Dicono le memorie antiche, i primi re di Grecia e d'Italia fossero ad un tempo sacerdoti, capitani e giudici; patriarcato ch'è origine d'ogni nazione. (*Arist. Pol. III*, 14.) Le memorie stesse ci narrano poi d'un contrasto lungo e sanguinoso tra le classi sacerdotali e le guerriere; il che apparisce anco nell'Indie; ma se ivi le liti si composero stabilmente, fra gl'Italogreci al contrario scapitò la classe sacerdotale che (l'accennano i racconti circa Erettéo e gli Eumolpidi) si dovè segregare in alcuni luoghi, come Eleusi, lasciando a' re tutto il resto; e così, a poco a poco, e tanto più quando sorsero i governi popolari, s'abbandonò l'insegnamento religioso e restò solamente i riti esteriori del sacrifizio e delle feste. Quell' insegnamento, dunque, escluso da' popoli, rifuggivasi nel mistero, in que'luoghi appunto che la classe sacerdotale abitò, com' Eleusi e i sacri querceti di Dodona.

E che fa intanto la filosofia? Ella è *sacerdotale* dapprima, o teologia, perchè tenute le tradizioni asiatiche, cresce nel sacerdozio pelasgo ed orfico; poi, nell' età che

il sacerdozio si separa e s'asconde, dalle semenze religiose de'Misteri germogliano i primi sistemi come i pitagorici, che han del sacerdotale e del laicale ad un tempo. Questa filosofia, perciò, combattè dapprima il politeismo, per esempio ne' frammenti di Xenofane che derideva il fingere dèi a somiglianza nostra. Poi, dacchè il concetto di Dio sempre più s'annebbiò, i posteriori consentirono a' tempi, e gl' Ionj, gli Eleati, e molto più i sofisti, menaron buona, se non altro come apparenza o come credulità popolare la mitologia.

Nè altrimenti andò negli ordini tutti della civiltà. Di fatto; quando i governi regi si mutarono in popolareschi, molta efficacia e salutare v'ebbe la filosofia mercè i Pitagorici, e segnatamente Zeleuco e Caronda, i cui frammenti di leggi muovono dal dimostrare che Dio è; ma in progresso la filosofia non potè resistere alla licenza, fu perseguitata, e però cadde in mano di sofisti che inventarono l'arte della parola per la parola, malvagi adulatori di plebe e mercanti di cavillo. Abbondando le ricchezze, nate da operosità, fiorirono scienza ed arte; ma successe un abito d'ozio e di godimenti, e la Magna Grecia e l'Ionia caddero in mollezze di trista fama. Resisterono i primi sapienti, come dimostra l'istituto pitagorico; ma cedè a poco a poco la loro austerezza, e già Xenofane canta « ch'è dolce nel verno stare al fuoco bevendo, e domandare all'ospite: quant'anni avevi tu quand'il Medo invase? » il Medo, o signori, invasore della patria! Pei sofisti, all'ultimo, la filosofia diventò l'arte di godere. Nell'ordine morale s'arrivò a tal segno ch'Ateneo (*L. IX*) rimprovera Platone, perch'e' disse nel *Sofista* come Parmenide amava Zenone d'Elea; quasichè tal parola, detta di giovane, non ricevesse mai buon senso. E la filosofia, resistente dapprima co' Pitagorici, giunse co' sofisti all'indifferenza tra bene e male; indifferenza molto diversa e peggiore dell'indiana; chè questa è non curanza del moltiplice e vario ch'apparisce, in grazia dell'unità sostanziale, ma quella è non curanza senz'altro; ivi è un'ombra di moralità, qui nessuna.

Mostrate così l'attinenze tra filosofia, religione e civiltà degl' Italogreci, resta che vediamo il principio e la successione de' loro sistemi. Cominciamo da dire che in tutta questa età e per confessione di tutti, v' ha incertezza sul tempo preciso de' varj filosofi; e bisogna ricorrere il più a Diogene Laerzio, autorità poco accettata. Le congetture dunque son lecite; e tutti ne fanno. Avvertirò inoltre che sul definire l' età de' tempi remoti variano le tendenze degli Orientali e de' Greci; questi tirano al meno e quelli al più. Per che ragione? I Greci amando la certezza de' fatti, li trasportano quanto più si può nel tempo storico, e lontani dal favoloso; al contrario degli Orientali, che amano l' indefinito de' secoli; effetto del panteismo. Premesso ciò, rammentate, o signori, che prima dell' undecimo secolo avanti Cristo Pelasghi ed Elleni si mescolarono insieme; e allora cominciò l' età delle colonie; e da esse la più nota civiltà italogreca. Quali preparazioni vi riscontriamo noi per la filosofia? La civiltà pelasga, le dottrine orfiche, i Misteri; inoltre le comunicazioni più che mai frequenti per l' *Asia minore* (dove prosperavano tante colonie) coll' *Asia media*. E che tempi erano quelli per l' Asia media? Rammentiamocene, o signori; erano i tempi di splendida civiltà, quando circa il *mille* avanti Cristo si compilavano i Vedi ed i poemi, e fiorivano le scuole di filosofia. Chi potrà dunque negare, che date tali preparazioni e la civiltà delle colonie, e dato quell' impeto di vita civile ond' il pensiero s' agita tutto, e poste le sedi nuove in paesi non selvaggi come l' America, ma già inciviliti, sorgessero presto le speculazioni filosofiche? Non farebb' egli un' ipotesi strana chi le credesse indugiate a tre o quattro secoli dopo, fino a Talete, anzichè colui che le dicesse più o meno già in via circa il mille od al novecento prima dell' èra volgare? A ogni modo, tempi precisi non se n' ha; e poichè la critica deve supplire, parmi più ragionevole vi supplisca così, che stando ad indizj già riconosciuti per poco probabili.

La filosofia mosse anc' allora da un ritorno sulla

coscienza morale; ce ne assicura la moltitudine di sentenze attribuite dagli antichi a' Sette sapienti; a uno de' quali, cioè a Chilone, si reca il detto: *conosci te stesso*. Abbiamo poi alcuni tra' poeti *gnomici*, come Ferecide, della cui antichità non si dubita punto; e chi, Foclide per esempio, lo fa contemporaneo, chi anteriore a Pitagora. Le sentenze di Mimnermo, Evano, Metrodoro, Teognide e va' discorrendo, mostrano chiaramente la riflessione sulle verità morali, benchè nascosta in aforismi. Così queste di Foclide: « Non dire mendacio, ma parla sempre con verità. Primieramente venera Dio e quindi i tuoi genitori. Non disprezzare i poveri, nè voler giudicare alcuno ingiustamente, perchè se tu giudicherai male, Dio poi ti giudicherà. Fu da Dio a' mortali dato in uso lo spirito ch' è immagine di lui. Il corpo abbiamo dalla terra e si scioglie in essa e siam polvere, ma lo spirito va in cielo. »

Or bene, io dico, e mi sembra di poter essere sicuro, che codesta filosofia morale e religiosa sorse e fiorì prima del panteismo materiale di Talete e d'Anassimandro; perchè n' ho prove storiche (come dirò), e perchè dalle tradizioni sacre orientali e orfiche non si potè saltare in un subito alla materialità. Dove fiorì? Non *in Italia soltanto co' più antichi sarj della scuola italica, ma nell' Asia minore altresì, fra gl' Ionj, dovunque insomma germinò la civiltà ellena.* Di fatto, che che voglia credersi delle tradizioni circa Pitagora e del suo venire dall' Ionia, esse, unite alla certezza che Xenofane pure ne derivasse, mostrano almeno che l' *antichità non reputò straniere agl' Ionj l' idee pitagoriche ed eleate.* Aggiungete che Talete ha molti più segni di spiritualità che non i posteriori; e tal peggioramento non si può negare. Perchè dunque, dimanderete, vien solo ricordata la scuola italica? La risposta è facile e il caso è comune; si ricorda i luoghi dove la scuola più crebbe e durò.

Ma la scuola pitagorica o italica, dimanderassi ancora, ell' è anteriore a Talete, cioè al panteismo mate-

riale degl' Ionj? Mi sembra certo, purchè si distingua *Pitagora* dal *Pitagoresimo;* questo è la totalità di dottrine comuni a tutta una scuola di filosofi; quegli è un tal nome, parte storico, parte simbolico, che può essere prima o dopo, senzachè provi l' anteriorità o posteriorità della scuola nel suo nome rappresentata. E nondimeno anche sull'età di Pitagora son diverse l' opinioni.

1° Quanto a Pitagora, il Meiners lo crede nato al 584 avanti l' èra nostra; lo crede nato il Lacher al 608. Come si determina ciò? Per autorità non salde, e per vie di congetture. Talete poi, secondo Apollodoro, sarebbe nato il 640, anteriore perciò a Pitagora; dáta non senza incertezze. (*Ritter*, *St. della fil. ant.*) Ma ecco il Niebuhr (*St. Rom. I*) che contrapponendo a Polibio ed a Cicerone l' autorità d' alcuni scrittori orientali, crede probabile la contemporaneità di Pitagora e di Numa; talchè andremmo più oltre che la dáta di Talete (717-679). — 2° Avanti *alle dáte* di Pitagora s'ha in Italia Zeleuco e Caronda, legislatori l' uno di Locri e l'altro di Catania; e ne' frammenti di quelle leggi v' ha il segno del pitagoresimo. Il Krug fa Caronda del 668; il Benteley, l' Heyne, il Saint Croix, il Centofanti, del 730. — 3° Quando Pitagora venne in Italia, si dice che *subito* la scuola crescesse tanto di numero e di potenza, da bisognare feroci persecuzioni a spiantarli: il che umanamente non può accadere. La scuola dunque precedeva. — 4° Il personaggio di Pitagora, l' istitutore insomma del Pitagoresimo, diventò un simbolo in gran parte; il che dà segno d'antichità molta, e di tradizioni orientali. — 5° Nella scuola pitagorica è mescolanza di culto e di speculazione; e ciò indica il passaggio dall' età teologiche alle filosofiche o laicali, che in modo distinto vengono più tardi. — 6° Secondo la comune leggenda, tra l' istituzione della scuola italica, il suo prevalere anco negl' istituti civili, e la sua persecuzione, corsero pochi anni; il quale rovesciamento di favori popolari si dà presto a un uomo, tardi a un potente consorzio d'uomini. — 7° La storia di Pitagora, simbolico in gran parte, ha natura

di leggenda; e sogliono le leggende avvicinare tempi lontani; indi le confusioni dette di sopra. — 8° Nella scuola pitagorica son chiare e molte le vestigia orfiche; talchè l'antichità di queste palesa l'antichità di quella che le raccoglie; com'elle poi diminuiscono in progresso, e appena si scorgono negl'Ionj. — 9° I Pitagorici han forma di consorteria, e tra loro è comune e costante un corpo di dottrine. Ciò rammenta, o signori, gli usi orientali che sempre più si perdono nelle repubblichette popolari; e rammenta l'antichità più remota, dove più vale l'unione e l'autorità. Aristotile dà la filosofia de' Pitagorici come una, e vi scopre solo differenze accidentali. — 10° Le tavole d'Eraclea, lette dal Mazzocchi (come accennai già), mostrano un incivilimento anteriore, e quindi un'antica preparazione alla scienza. E delle prove d'antica civiltà nelle genti d'Italia recherò qui cosa che pare non fosse disputata fra' Greci, val a dire ch'essi, come dice Taziano (*Or. contro i Greci*, § 1) prendessero da' Toscani la plastica. — 11° Il Cousin dimostra con le autorità non ricusabili di Sozione, d'Apollodoro e di Sesto che Xenofane nasceva il 620 avanti l'èra volgare, un 60 anni circa prima di Pitagora stando agli anni del Meiners. Ora, se la dottrina di Xenofane tenne del Pitagoresimo, come mai sarebb'egli tanto più vecchio del suo maestro? — 12° Se bisogni stare alle memorie greche talquali, i capi della scuola pitagorica e d'Elea vennero d'Ionia; mentrechè in Ionia correva un tutt'altro pensare. Qui, prendendo la cosa *talquale*, v'ha due inverisimiglianze, prima che ne' luoghi de' capiscuola non ci avesse quell'indirizzo di speculazioni, come sarebbe assurdo che d'Alemagna venissero in Italia fondatori d'eghelismo e là non n'apparisse il focolare; seconda, che piuttosto que' filosofi cercasser favore in Italia, se qui non preparato il terreno. Ma tutto si concilia, quando il silenzio delle memorie greche non lo prendiamo per negazione; elle, in tanta oscurità di tempi dissero all'incirca il più rinomato, tacquero il meno, *senza negarlo bensì*, chè non lo conobbero forse. Dissero la scuola ionica, tacendo la

scuola religiosa comune là ed a' Magnogreci, perchè più celebre qui; dissero i più famosi capi delle scuole italiche, tacendo le lontane e recondite preparazioni. — 13° E ch' elle ci fossero, mostra il celebre passo di Platone che fa dire a Zenone d' Elea: queste opinioni sull' *uno* cominciarono da Xenofane, anzi da più antichi di lui. (*Sofista.*) Il Brandis ed il Ritter crederono s' alludesse ad avere quella dottrina germe innato negl' intelletti. Al che ripugna il Cousin e con ragione. Prima, qui si parla storicamente e non teoreticamente; poi, se volesse alludere a germi naturali e senz' origine, come mai, anzi, parlerebbe Platone di cominciamento anteriore? (*τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξαμένων*) — 14° De' primi Pitagorici non v'è scritti; scrissero i più vicini al tempo di Socrate; e ciò per l' uso degl' insegnamenti orali, per la costanza delle tradizioni e pel segreto delle dottrine religiose. Or tutto ciò è segno d' antichità e risponde agli usi orientali. Nella scuola ionica poi sembra che fino il primo, cioè Talete, scrivesse versi, probabilmente prose (*Diog. Laert. I*, 34, *Plut. de Pitiæ Orac.* 18, *Arist. Phys.*); il che mostra un fare più nuovo, e desiderio di stabilire la novità. — 15° L'uso di non iscrivere, uso lasciato sì tardi da' Pitagorici, spiega ben anco il perchè sembrò più recente della scuola ionia il pitagoresimo: più recenti erano le scritture, non la loro filosofia. — 16° Recherò infine due singolari testimonianze di Padri greci, d' Ermia verso la fine del secondo secolo, e d' Eusebio dottissimo ne' libri originali della greca filosofia. Ermia, dunque, nell' opera *Derisione de' filosofi gentili* enumera le contrarie opinioni loro sull' anima, sul bene, sull' immortalità, sulla divinità e sui principj del mondo; e poichè ha rammentato varj filosofi, viene a Pitagora e lo distingue dagli altri così: egli d' *antica* nazione (§ 8). Qui, segnalare tra gli altri Pitagora per antichità, è notabile assai. Eusebio, poi, più espressamente nelle *Preparazioni evangeliche* (*lib.* X, *cap.* 4) dice: che Pitagora nacque a Samo o in Toscana o altrove, ma non greco, e ch' egli fu *principe de' filosofi*, talchè alla filosofia *ita-*

lica succedette la ionica e l'eleatica. Anzi anche Giuseppe Flavio (*Lib. VII*) rammenta tre filosofi prischi con quest' ordine qui, Ferecide Siro, Pitagora e Talete.

Questi argomenti, la cui tesi è convalidata pure dall' autorità del Niebuhr, del Cousin, del Gioberti (nel *Buono*), del Poli (*Appendice al Manuale del Tennemann, trad.*) e del Centofanti (*Pitagora*), e che non hanno in contrario argomenti positivi di tradizione, o concordi autorità di storici antichi, mi fanno sicuro che il pitagoresimo, come scuola religiosa e morale, anteceda l'altre scuole; poi venga l'eleatica, e come più affine alla prima, e come precedente a Xenofane stesso per la dottrina dell' unità universale; succeda loro l' ionica, quant' al suo cominciamento bensì, non quanto alla sua continuazione che s' accompagna (com' accade) con l' altre; e vengano infine, su che non ha dubbio, le scuole negative.

I quali sistemi darann' argomento ad altra lezione.

LEZIONE DECIMAQUARTA.

SCUOLE ITALOGRECHE.

Sommario. — Causa interiore del Pitagoresimo è la necessità d'una riforma morale: da ciò l'*esame di coscienza* posto per principio di filosofia e di vita buona. — Cause esteriori. — Si volle la riforma religiosa e morale da cui la civile, per mezzo della filosofia. — Parti non dubbie nelle memorie degl'istituti pitagorici. — Notizie su Pitagora e sugli altri più famosi. — Quali documenti abbiamo certi sulla scuola italica. — Il *Carme aureo* è antico. — Le notizie che ci dánno gli Alessandrini non vanno accettate senza esame, ma nemmeno rigettate con leggerezza. — Oggetto della filosofia pitagorica, suo fine e metodo. — Quali cagioni dettero impulso a quel metodo che fu applicazione d'idee matematiche. — Ma ciò *non vuol dire* che tal dottrina stia in un *idealismo* matematico; giacchè la *monade* si pensò come una *forza*. — Il numero rappresentava l'attinenze o l'armonia; indi il simbolo musicale. — Due furono i significati del numero, il *simbolico* ed il *reale*. — Verità del metodo matematico; suoi eccessi nel procedere dall'astratto al concreto: esempi varj. — Si cercò le leggi mentali della quantità effettuato nella realtà, per salire con esso a Dio, causa, ragione e legge. — Dio è principio de' principj; e poichè i principj delle cose si disser *numeri*, Dio è il *numero* per eccellenza. — Questo è l'unità. — L'unità bensì presa, non come parte d'un tutto, ma in senso generale. — A Dio non si può applicare il concetto d'unità nemmeno in quel senso; Dio è *soprunita*; ma l'errore procedè dalla induzione astrattiva. — Si dimostra co' documenti che il significato dell'unità pitagorica è panteistico, ma ondeggiante tra il vero ed il falso. — L'unità, come per gl'Indiani, parve l'indefinito che si determina. — Grandi verità contenute nell'implicitezza di quelle dottrine. — Dio si pensò come unità suprema di tutti i contrarj; l'universo, come i contrarj in atto, e ridotti all'armonia da Dio. — L'unità generale o la monade che si *distingue* in monadi secondarie, spiega le teoriche d'allora sugl'intervalli, sul vuoto, sull'infinito, sul finito ec. — L'anima è numero, ed è nel corpo come Dio nel mondo; è l'armonia del corpo. — La verità è l'uno e il numero; l'errore va fuori dell'armonia. — Intelletto e senso. — Dio, ragione prima del conoscere, perchè gl'intelletti si credettero divini. — Poi, perchè Dio è il numero per eccellenza, e il numero è l'*esemplare* del mondo. — Quanto alla scienza, si sbagliò cercando sempre l'*assoluta* necessità razionale. — Numero o armonia il bene; disarmonia il male. — Fino dell'anima intellettiva il ritorno all'essenza prima. — Come si tentò fuggire le contraddizioni del panteismo *naturale* negando la cognizione diretta dell'essenza. — Xenofane tentò fuggirlo col panteismo *ideale*. — Cinque concetti principali di Xenofane: Dio è uno; sommo potere; gli manca ogni contingenza e però non è nè *finito* nè *infinito* nè in quiete nè in moto; Dio non può nascere, perchè il *non ente non può dal nulla divenire qualcosa*: Dio è il tutto. — Indi segui che il mondo è apparenza. — Parmenide stabilisce chiaro il doppio aforismo degli Eleati e degl'Ionj, e condanna il secondo. — Muove dall'idea generale d'*essere*; Dio si fa più indefinito che in Xenofane. — Tutto è idea. — Melisso fa Dio più indeterminato ancora, chiamandolo un *qualcosa*. — Gli attributi della moralità non più appariscono. — Panteismo *materiale* degl'Ionj: nasce in condizioni opportune. — Il moto delle cose vien considerato nell'ente o nell'assoluto, ch'è la materia eterna *divina*, dotata di pensiero. — Diversità nel concepire tal moto fra' dinamici e i meccanici. —

E la causa prima del moto la posero diversamente in quella cosa che più parve trasmutabile in ogni altra cosa. — Talete ha dello spirituale ancora; la grossolanità materiale viene crescendo. — Anassagora vide l'assurdità del *panteismo*, e prese il *dualismo*; ma non dètte troppo alla mente. — Idealismo ateo di Protagora; materialismo di Democrito; le due forme di *scetticismo particolare*. — *Scetticismo universale* di Gorgia ec. — *Misticismo* d'Empedocle; e perchè il suo sistema paia indeterminato ed eclettico. — Due schiere d'uomini; gli atei e i Pitagorici di quel tempo: interpretazione *storica*, e interpretazione *fisica* della mitologia.

Qual è mai, o signori, la causa interna del Pitagoresimo? La necessità d'una riforma morale; necessità profondamente sentita da uomini ornati, quanto la Gentilità comportava, di grandi virtù. *Il conosci te stesso fu esame di coscienza morale negli istituti pitagorici*, e fondamento altresì di speculazione; chè nella coscienza e' trovarono il dovere e nel dovere Dio. Cagioni esterne furono il guasto crescente della religione, de' costumi e della libertà, al quale s'oppone il Pitagoresimo, e inoltre (com'ho avvertito più volte) le tradizioni e i commerci d'Oriente, le dottrine orfiche ed i Misteri. Si volle, pertanto, una riforma religiosa e morale, da cui venisse la civile; e *criterio* a tutto ciò désse la *Scienza*. Il che spiega gl'istituti pitagorici su cui gli Alessandrini mescolaron favole, ma la natura di consorteria e un culto segreto (*Ritter*) e la sostanza dell'arti educative non cadono in dubbio. La riforma religiosa si tentò co' riti e dommi segreti; la morale con l'opporsi a tre vizi, voluttà, superbia ed avarizia, ed esercitando anima e corpo nella musica e nella ginnastica; la civile, domando la licenza con abiti disciplinati ossia con l'autorità (ἀὐτος ἔφα) e con la vita comune. Il discepolato morale preparava così alle speculazioni, e, preparato, s'elevava l'alunno a gradi più alti e più liberi. (*Centofanti, Pitagora; Ill. del Giardino Puccini.*)

Circa Pitagora o di Samo nella Ionia o di Samo nella Magna Grecia, poco v'ha di sicuro e con mescolanza di simboli; pare tuttavia che un fondamento storico v'abbia e ch'egli fosse uomo di molta dottrina e virtù. Per la dimenticanza in che vennero le colonie di Magna Grecia e tutte le antichità italiche dopo le conquiste di Ro-

ma, e per la guerra feroce contro i Pitagorici, non ne sappiamo quasi nulla; li sappiamo bensì a lor tempo in molta riverenza. Si rammentano con più certezza Liside, Clinia e Archita cittadini di Taranto in Magna Grecia, Eurite e Filolao o di Taranto o di Crotone. Archita, il più celebre di tutti, capitanò più volte gli eserciti, e non ebbe mai la peggio; buon padrefamiglia e cittadino, domatore di sè stesso, famoso per invenzioni e scoperte in musica ed in matematica e per libri d'agricoltura. Sul finire del quinto secolo avanti G. Cristo, la scuola pitagorica venne atrocemente perseguitata; molti fra gli scampati, o si rifuggirono in Grecia o si sbandarono in Italia. Sembra che l'odio movesse da opinioni politiche, parteggiando essi per gli ottimati; ma chi badi alla segretezza del culto attestata da Erodoto, e alla tradizione che un capopopolo attizzò le ire, invelenito dal non essere accolto nell'adunanze, s'accorgerà che trattasi qui, come per Anassagora e per Socrate, del politeismo volgare geloso e persecutore.

Gli scritti col nome di Timeo, d'Archita e d'Ocello Lucano sono apocrifi, e i frammenti di Brontino e d'Eurifamo; ma non quelli di Filolao (*vedili nel libro d'Aug. Boeckh su Filolao, e nel Ritter*); i quali col *Carme aureo* e con ciò che narra Platone ed Aristotile sulla scuola italica, ne dánno contezza. Nel sostanziale di essa gli storici vanno d'accordo. Quanto al Carme aureo, e' s'attribuì a Filolao, a Epicarmo, a Liside, a Empedocle; da Crisippo a'Pitagorici. Sta il Mullachio per Liside; e mostra, comunque, che ne'versi aurei non v'ha nulla di non antico, e come un alemanno, secondo l'usanza di molti critici odierni, neghi l'autenticità pel dubbio di *tre sole parole*, che a lui non paiono antiche; e antiche le dimostra il Mullachio. (*Fragm. Phil. Græc. Didot*, 1860.) Le relazioni che ci dánno del pensar pitagorico gli Alessandrini, non vogliono accettarsi senza discrezione; chè in loro la critica è poca, molta la voglia d'interpretare a lor modo gli antichi; tuttavia dire (come si dice) che il Pitagoresimo, quale dagli Alessandrini si descrive, non

meriti fede per le grandi somiglianze con Platone, è dir troppo, sapendosi negli *Psilli* di Timone Fliasio (3º *secolo av. G. C.*) che quegli ebbe in gran pregio i Pitagorici: « E tu, o Platone, giacchè ti possedeva l'animo il desiderio di sapere, comprasti con gran pecunia un piccolo libro, da cui imparasti a scrivere tu pure il *Timeo.* » (*Fragm. Phil. etc.*)

La filosofia de' Pitagorici, come tutta la filosofia antica, come la filosofia d'ogni tempo, meditò i primi principj dell'essere, del conoscere e dell'operare. Il pensiero della causa suprema ch'è ragione e legge, vediamo bene da tutte le loro memorie che occupò quegl'intelletti fortemente. Fine della filosofia parve loro ed a tutti gli antichi, la liberazione degli errori e de' mali comuni, ma con tal divario dagl'Indiani, che la speculazione dovesse congiungersi all'operosità civile. Metodo di filosofare fu il *matematico;* cioè l'applicazione d'idee matematiche alla natura universale, così esterna come interna, e al suo principio.

Onde mai tal metodo? quali cagioni gli dettero impulso? Già negli antichi v'ha inclinazione di filosofare *a priori* sul mondo (sebbene l'esperienza, anch'esterna, non s'escludesse dai Pitagorici), perchè mancavano gli stromenti; poi, premeva più lo speculare teologico, recato altresì nella fisica; e le lunghezze d'una fisica osservatrice non si comportavano in tempo, che i varj studj non erano scompartiti tra più dotti. Inoltre l'arimmetica e la geometria vennero d'Asia, nate tra le scienze più antiche, perchè non bisognose d'osservazione. Altresì di tali scienze s'aveva necessità tra popoli commercianti e tra colonie che dissodano terreni, asciugano paduli, e scavano canali. Più, la discordia tra' politeisti e il monoteismo antico fece spiccare, quant'al concetto di Dio, le nozioni d'uno e di moltiplice, come anche si scorge nel vecchio Testamento. Infine, tempo e spazio ci dánno la quantità, e sappiamo che l'induzione falsa indíava, come ne' Vedi, lo spazio e massime il cielo (onde l'uranismo), e il tempo (onde l'Aherene de' Persiani, il Crono de' Greci,

il Saturno de' Latini), talchè le tradizioni orientali e orfiche, cadendo in tali concetti, davano impulso a quel modo di filosofare.

I Pitagorici, dunque, parlano dell' uno, del due, del tre, del dieci e delle combinazioni loro allorchè discorrono del mondo e di Dio. Ma si vuol credere forse che tal metodo li riducesse a vane astrazioni? ossia, ch' e' stimassero Dio e il mondo idee matematiche e nulla più? In altre parole, il Pitagoresimo fu egli un idealismo matematico? No, sicuramente; Aristotile lo spiega chiaro dicendo: ch' essi *stimarono le cose una imitazione de' numeri* (μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν αριτμῶν. *Met. I*, 6). Imitazione, dunque: *a leggi di numero*, cioè, *rispondono le cose*; e la *mente ritrova l'une nell' altre; e in questo è la scienza.* Anzi (e va notato accuratamente), che mai restava pe' Pitagorici, levato il composto? Restava la monade. E che cos'era la monade? Forse un' astratta unità, o l' atomo indifferente inattivo di Democrito e di Leucippo? No; ma l'essenza ch' è una forza: il concetto di *forza o d' attività* prevale nel Pitagoresimo, così rispetto a Dio come rispetto al mondo. Di fatti, e ch' è mai, secondo i Pitagorici, l'ordinamento universale se non la *continua* limitazione (o determinazione) dell' indefinito? Ciò resulta da molti riscontri, ma singolarmente dallo specchio de' contrarj (di cui parleremo). Inoltre, Dio per que' filosofi è *mente* e *causa* o *principio; causa* è l' anima; e *causa* d' ogni armonia è l' unità. (*Frag. di Filolao; Siriano, Com. Met. d' Arist. XIII; Ritter St. Fil. ant.; Bertini, Idea d'una Fil. della Vita, vol.* 2.) Quindi, pe' Pitagorici, le leggi del numero e della geometria rappresentavano l' *attinenze;* cioè, significavano il rispetto d' una cosa all' altra, e d' uno all' altro concetto, l' armonie particolari e l' universale; da ciò i lor simboli musicali.

Si dica pertanto, o signori, che per la scuola italica eran due i significati del numero; significato simbolico e reale. È significato reale quando noi diciamo: Dio è *uno* e le creature sono *moltiplici;* e così dicevano essi

che Dio è il numero per eccellenza, cioè l'unità e la totalità d'ogni perfezione. È significato simbolico quando s'astrae i numeri a significare gli oggetti; come dicendo (per esempio) l'unità e il numero, e s'intendesse Dio e le creature; così parlavano più spesso i Pitagorici. Allora si fa come l'algebrista un linguaggio figurativo. assai comune agli Orientali; e ciò toglie l'apparente stranezza delle parole.

Il metodo matematico ha egli verità? Certo non manca di buon fondamento, perchè tutto nel mondo si distingue o d'essenza o d'accidenti o di parti o di gradi o di potenza o di atti; e tutto, dunque, è capace di numero e di misura. Per altro, le leggi matematiche non hanno da cercarsi a priori nella realtà, bensì con l'osservazione; come Galileo, osservato il cadere de' corpi. vi scoperse la quantità del moto crescente. Trovata la legge matematica, s'applica poi a nuove scoperte, come dalla legge matematica delle oscillazioni s'inventò il pendolo. Chi volesse procedere a priori, sbaglierebbe, perchè dalla idealità non si può concludere la realtà *contingente;* per esempio, dall'idea d'un circolo non si può concludere ch'e' si dia in natura. Bensì, nella realtà si scopre ognora leggi ideali a cui essa risponde sempre (come le proporzioni tra spazio e velocità nella caduta son sempre le stesse), ed anche, esemplando il reale all'ideale, quello vi combacia, come, facendo un circolo, i raggi gli ha sempre uguali. Ebbene la scuola italica non ignorò i buoni metodi della osservazione e delle matematiche applicate; già ho notato le dottrine fisiche d'Archita; del metodo sperimentale di Polo ci ragguaglia Aristotile (*Met. I*); le dottrine musicali d'allora fan supporre molti esperimenti; Erodoto scrive che i medici italiani erano i più reputati; e tutti sappiamo le meraviglie d'Archimede. Tuttavia il metodo astratto ebbe il disopra. Così, rappresentando il principio, il mezzo ed il fine col numero tre, lo vedevano in ogni cosa; però Filolao divideva il mondo in tre parti. Il numero dieci è compiuto in sè stesso, perchè si compone sommando i

suoi quattro numeri primi? ebbene, dieci i pianeti. Cinque i corpi regolari nella geometria? dunque altrettanti gli elementi, e ciascun d'essi n'ha la figura; la terra ha il cubo, il fuoco la piramide, l'aria l'ottaedro, l'acqua l'icosaedro, l'etere il dodecaedro; e dunque, altresì cinque i sensi. Se i quattro numeri primi, sommati tra loro, fanno il dieci; e se i quattro numeri pari (2, 4, 6, 8) e i quattro numeri dispari (1, 3, 5, 7), sommati, fan tutt'insieme trentasei, la tetrattisi o quadernario dovrà riscontrarsi nelle cose; e quattro, per esempio, sono i gradi della vita: minerale, pianta, animale e uomo; e, ne' corpi, il punto è unità, la linea è dualità, la superficie è triade, il solido è quadernario, si compone, cioè, di quattro punti.

Questo metodo, applicato alle cose dell'esperienza, riuscì arbitrario non di rado, e se, inalzato a Dio, ne guastò il concetto per l'astrazione dell'indefinito; pure, accompagnato come fu da tradizioni buone, da molte virtù morali, da preziose osservazioni interne ed anco esterne, ed eccitando la speculazione, fece sorgere tra gli errori belle e profonde verità. Quel metodo era (com'accennai): *trovare le leggi mentali della quantità geometrica e arimmetica effettuate nella realtà e salire con queste alla prima cagione, alla prima ragione ed alla prima legge*. Però dice Filolao che l'intendimento matematico è il criterio di verità.

La prima cagione dell'essere, che è ella mai? Siccome i Pitagorici voller trovare i principj delle cose e il principio de' principj, così precede il quesito: che son mai tali principj? Risponde Aristotile: « I Pitagorici, educati nelle matematiche, dissero i numeri esser principj delle cose, » (*Met. I*, 5) cioè tutte le cose si riducono a leggi supreme di numero, e queste leggi costituiscono la loro essenza. Or bene, che cos'è la prima cagione? È il primo principio, per Filolao; è la causa che antecede ogni altra causa, per Archita: « *quam Archytas causam ante causam esse dicebat, Philolaus vero omnium principium esse affirmabat.* » (*Siriano, alla Met.*

d' Arist. XIII.) Dunque se i principj delle cose son numeri, il primo principio è tale altresì; o, come diceva Hierocle nel commento al Carme aureo (*Fragm. Phil. Græc.*): « Se tutto è numero, Dio è numero. » Che numero? Il numero *per eccellenza*. Che cos' è il numero per eccellenza? Vediamolo.

Il moltiplice fa supporre l'unità; e l'*unità* n'è sempre il *principio;* così abbiamo solido, superficie, linea. punto; questo è il principio della linea, della superficie e del solido. Dunque Dio, ch' essendo il primo principio. è il *numero* per eccellenza, è altresì l'*uno* per eccellenza. (*Aless. Afrod. Comm. alla Met. d' Arist.*) Resta da vedere che cosa sia l'uno per eccellenza.

L' unità, idealmente, si può considerare e qual parte che compone la pluralità, e quale idea generica che abbracci la pluralità stessa. Diciamo: il venti è composto d' uno più uno, più uno ec.; ecco le unità che compongono un tutto. Diciamo ancora: *una* ventina, *un* centinaio, *un* migliaio, *un* milione; ecco l'unità generica che abbraccia ogni numero, considerato come unità. Nel primo caso, l' unità è l' elemento della pluralità; nel secondo, è la forma mentale che fa capaci di comprendere in un concetto le moltiplicità sparpagliate. E in tal senso l' unità si può chiamare il numero per eccellenza, giacchè abbraccia ogni numero.

Or bene, o signori, si può egli applicare a Dio l'idea d' unità ne' detti significati? No; Dio non è il componente della moltiplicità; nè Dio è un che generico e comune alle moltiplicità particolari. L' unità di Dio è, a dir così, una *soprunità*, come, secondo i Teologi, le relazioni personali della Trinità son *soprannumero*. (*S. Aug. in Joann. Evang.*) Si dice *uno* per negare il moltiplice, nulla più; e chi confonde l'*analogia* di tali concetti col significato *proprio,* o cade nel panteismo, o accusa erroneamente la filosofia e la teologia. Si domanda, pertanto: la scuola pitagorica usò que' concetti nel significato vero? Da' tre frammenti di Filolao apparisce che Dio per lui è imperatore sommo e duce, uno, eterno.

permanente, immobile, simile a sè stesso, diverso dall'altre cose, potentissimo, supremo, e che solo conosce l'essenza eterna. Anzi, Siriano nel luogo già citato dice, che pe' Pitagorici Dio è una e singolare causa, astratta da tutte le cose, e superiore alla dualità de' principj, la quale vedremo più qua: « *Ante duo principia unam et singulam causam, et ab omni abstractam præponebat.* » Parrebb'egli, dunque, che l'unità de' Pitagorici sia nel senso buono? Il Bertini (*Op. cit., vol. II*) va interpretando più benignamente che si può certe opinioni pitagoriche, le quali ne farebbero dubitare; e tuttavia conclude: « Il sentimento religioso e morale gl'induceva a collocare Dio molto al disopra del mondo; ma *il fato della logica* li forzava sovente ad immedesimarli in una sola sostanza e ricacciavali nel panteismo. » Che vuole dir mai *fato della logica?* Vuol dire la necessità di certe conseguenze, dati certi principj. Or via, quali son dunque i principj che menavano al panteismo, non ostante l'alte verità frammischiate in abbondanza? Era, appunto, il concepire Dio quasi unità generica, o numero per eccellenza; e questo in grazia della non buona induzione. Di fatto, poichè i numeri son pari ed impari, e l'unità, cioè il numero genericamente preso, s'estende ad entrambi; così la scuola pitagorica chiamò Dio *pari ed impari*, e diceva che l'*uno* è l'essenza di tutte le cose (*Arist. Met. I*); l'essenza delle cose chiamata *eterna* da Filolao; che inoltre affermò, le cose diverse e contrarie non istarebbero senz'armonia, e tale armonia è il numero per eccellenza, cioè Dio; aggiunse, che tal numero è legame all'eterna durata del mondo; anzi (e questo val più), *esso legame produce sè stesso.* (*V. framm. di Filolao nel Ritter. St. della Fil. ant.*) Finalmente, Dio pe' Pitagorici è limitato ed illimitato ad un tempo (ἀρτιοπέριττον, *Arist. Met. I.*) Par dunque certo ch'essi concepivano Dio com'unità generica, in cui s'uniscono *potenzialmente* i contrarj del mondo, pari e dispari, femmina e maschio, male e bene, e via discorrendo: contrarj che si distinguono *attualmente* quando il poten-

ziale viene all' atto, e l' illimitato si limita, e l' essenza universale (conosciuta solo da Dio, cioè da sè stessa) si determina mano a mano ne' fenomeni. Dubitò il dotto Bertini che s' intendesse da' Pitagorici, non d' immedesimare le cose in un' essenza, ma d' accennare che Dio ha in sè i contrarj perchè li supera. E non esito punto a dire che ciò e' tenevano forse, *ma in confuso*, e la confusione generava il panteismo. Di fatto, se quel concetto era limpido, essi non avrebber detto che Dio è pari ed impari; giacchè i contrarj sono *il modo finito delle perfezioni mondane*, e però non si contengono in Dio. Si risponderà: noi n' abbiamo un' idea più chiara. Va bene; se i Pitagorici avesser capito chiaro come Dio superi l' universo infinitamente, le parole chiare l' avrebber trovate anch' essi. Anzi, l' *infinito* lo pigliavano per l' *indefinito o potenziale;* e quindi, il finito sembrò a loro il *perfetto*, e l' infinito l' *imperfetto*. Aristotile serbò lo specchio delle contrarietà in dieci antitesi (dispari e pari, finito e infinito, uno e più, quiete e moto, luce e tenebre, bene e male ec.), fatto da qualche Pitagorico: e Simplicio notò come le contrarietà si comprendano e si risolvano in Dio. (*Arist. Met. I, Simpl. Phys.*) Inoltre, come il mondo era la decade, cioè la pienezza d' ogni grado d' entità, e così Dio; che riceveva nome d' ogni numero, unità, diade, triade, quadernario (o solido), settenario, decade.

Dimodochè pe' Pitagorici, come per tutta la filosofia pagana (avvertite, o signori), il quesito della causa prima venne a quest' altro: *Come si limiti l' illimitato;* ossia, pensarono gli antichi che la produzione del mondo consistesse nel *determinare in atto la potenzialità preesistente:* talchè Filolao pone tre principj, l' illimitato, il confine, e la causa (τὸ ἀπείρων, τὸ πέρας, τὸ αἴτιον).

Il che parve in due modi: i Pitagorici, com' i panteisti ionj e indiani, dissero che quel potenziale sta *in Dio;* i dualisti, che e' sta *fuori di Dio*, ed è la materia informata da esso. Nella scuola italica, poi, la implicitezza de' concetti adombrò alte verità; Dio (per

esempio), legame del tempo e dello spazio, se non si prende com' identità d'ogni essenza, vuol dire benissimo che l' unità divina con l' unico atto creatore e conservatore fa l' unione del moltiplice disgregato: però Dio è l' armonia dell' armonie.

Che cos' è dunque Iddio pe' Pitagorici? L' unità suprema di tutti i contrarj. Che cos' è l' universo? I contrarj in atto, e ridotti da Dio all'armonia. Come l'unità generica non diviene numero se non si distingua in unità determinate o particolari, così la monade suprema non genera il mondo se non si distingua in monadi o sostanze particolari. Che si richiede, o signori, a formare il numero? L' unità e la distinzione d' un' unità dall'altra. Ma la distinzione, considerata mentalmente, non è forse un concetto negativo e indeterminato, dacchè significhi che *l'una cosa non è l'altra?* Or bene; e pensavano essi che a formare l'universo ci voglia le unità o monadi particolari, poi la loro distinzione; ossia, come dice Aristotile, elementi positivi da un lato, elementi negativi dall'altro. Da queste due maniere d' elementi si fa tempo e spazio; nel tempo i momenti e la distinzione di un momento dall' altro, cioè gl' intervalli; nello spazio i punti e la distinzione d' un punto dall'altro cioè il vuoto. Tal cosa venne simboleggiata con l' *ispirazione* del vuoto; ossia distinguendosi le monadi, il vuoto entra in loro com' aria ne' polmoni. I due elementi, il positivo ed il negativo, uniti tra loro, fanno la diade o il pari; l'elemento positivo o l' unità, così sola come aggiunta al numero pari (per esempio il tre), fa il dispari. Ed ecco, o signori, l' unità nell' altro senso ch'io spiegava di sopra, cioè nel senso non generico ma particolare di componente il composto. Talchè l' unità nel senso generico è Dio; le unità nel senso particolare fanno il mondo. Ed ecco altresì perchè si diceva da' Pitagorici che il pari è *illimitato*, illimitato perchè il vuoto e l' intervallo (o la negazione) è in astratto un che potenziale, può ricevere distinzione da' punti e da' momenti all' indefinito. Si diceva per contrapposto che il dispari è limitato, giac-

chè chiude l'intervallo ed il vuoto tra due estremità positive o tra due monadi, riduce in atto la potenza, e si fa la triade, numero perfetto che ha principio, mezzo e fine. Voi capite, o signori, come per la teorica de'toni e degl'intervalli si vedesse analogia tra la musica e l'universo. Il quale, venendo dall'essenza eterna come necessario svolgimento d'attività, non ha reale cominciamento, è ab eterno; comincia sì, ma quant' al nostro pensiero (τὸ ἐπίνοιαν), ossia il pensiero nol può concepire altrimenti. Nè s'avvidero essi che se il pensiero nol può concepire senza cominciamento, segno è che l'opposto è *irrazionale*.

Che cos'è l'uomo nell'universo? Un'anima razionale che sta nel corpo come in un sepolcro, diceva Filolao. L'anima è numero e armonia (*Plut. De plac. phil. IV.* 2), o monade che riduce ad unione la moltiplicità del corpo e n'è principio di vita e causa motrice. Se Platone confutò nel *Fedone* la sentenza che *l'anima è armonia*, combattè i materialisti che ponevano l'anima com'un risultamento dell'unione corporale, anzichè com'un principio di essa, a mo' de'Pitagorici. Ma Platone invece s'accorda con Filolao dicendo, che l'anima è sepolta nel corpo. Se non che in Platone ha senso più dualistico; ma ne'Pitagorici significò (badando noi alla totalità delle lor opinioni), che come Dio è l'anima del mondo, e vien da essa immediatamente l'anima umana (*V. Ritter e Bertini*), così vien dalla terra, infima ne'gradi dell'entità e delle emanazioni tutte, il corpo.

Derivano da tutto ciò le teoriche sulla ragione somma del conoscere e sulla legge dell'operare. Come l'entità, così la verità è l'uno e il numero, e l'errore va fuori dell'armonia; talchè come il numero fa la misura di ciascun ente o la specie loro, e fa l'attinenze dell'uno all'altro, così la verità è nell'*attinenza dell'intelletto con le specie degli enti e con le loro attinenze.*

Ma come si conosce da noi? *Il simile col simile;* però distinse la scuola italica il senso dall'intelletto come *in due parti* (*Cic. Tusc. IV,* 5); l'intelletto è di-

vino e si conosce per esso (benchè in modo relativo, dice Filolao) la divinità della natura; il senso è terrestre, e si conosce per esso il fenomeno o l'apparenza sensibile. Ragion prima del conoscimento è dunque Dio; ma com'essenza prima degl'intelletti. In Dio sta la ragione prima, non solo perchè raggiano da lui gl'intelletti, ma perche Dio è numero, e il numero è l'esemplare del mondo; esemplare riconosciuto dall'intelletto. (*V. il Cousin e lo Stalbaum*, ambedue nel *commento al Timeo.*) Però, avvertite, o signori, la scienza pe'Pitagorici, come per ognuno che n'abbia vero concetto, stette nel ritrovare la *necessità razionale di ciò che conosciamo.* Essi voller saper non solo ciò che è ed accade, ma perchè ciò *dev'essere* ed accadere. Tuttavia successe a loro quel che ad ogni panteista; si credè di trarre a priori le cose dal conoscimento dell'essenza universale, come le proprietà d'un triangolo. Ma invece, e lo dissi altrove, la necessità razionale (eccetto la ontologia e la teologia naturale e le loro applicazioni e le matematiche) sta solo in vedere come, supposto *un che*, ne venga di necessità *un altro per attinenza;* ad esempio, data la *percezione*, non può non essere il corpo, o data la volontà negli uomini che son razionali, non può non essere la libertà. L'*assoluta* necessità vedesi solo dove può trarsi l'illazioni da un'idea, anzichè sperimentare de'fatti; nel resto è necessità ipotetica, e non altro; o anco è sola contingenza. (*V. Lez. I.*) Come l'entità e la verità sono numero, negazione la potenzialità indefinita e l'errore, così è numero ed armonia il bene, disarmonia o negazione il male. (*Arist. Met. I.*) Il bene è misura, il male è dismisura: da ciò quel detto pitagorico: « La misura è ottima, μέτρον ἄριστον. » E come Dio è l'armonia universale, il numero per eccellenza, egli è il bene o misura o legge. Però, come l'intendimento va per armonie matematiche e musicali, così la volontà; e indi nasce la virtù, ch'è numero dentro di noi, componente la discordia degli appetiti (*Carme aureo*, 57-60); numero fuor di noi nell'educazione della famiglia e della città.

(*Fragm. di Luc. Ocello.*) Allora l'anima si va conformando a Dio (ὁμολογία πρὸς τὸ θεῖον); la disforme da Dio passa in corpi diversi con la metempsicosi od è punita nel Tartaro; la conforme a Dio ritorna nell' essenza ond'ella emanò. » Sarai, dice il Carme aureo, un Dio immortale, incorrotto, non sottoposto a morte (v. 71: ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός). Signori, chi non ammirerà, in mezzo a quell'ombre, la luce di sì alte dottrine? Ma, tralignando i tempi, la filosofia tralignò.

Il sistema pitagorico è, quant'a' principj, un panteismo *naturale*; perchè l'*unità per eccellenza* vi comprende lo spirito e la materia, distinti poi come tutte l'altre contrarietà. Come voleva egli scappare il Pitagoresimo alla contraddizione suprema d'identificare tutte le contraddizioni? Dicendo che non conosciamo l' *essenza* in modo diretto: quasichè importi tal conoscenza per escludere l'assurdo. La scuola di Elea tentò fuggire la contraddizione, escludendo la materialità, il moltiplice ed ogni mutamento, e così creò un panteismo ideale.

Xenofane, nato a Colofone d'Ionia il 620 av. G. Cristo, venne assai tardi ad Elea città di Magna Grecia. L'idealismo suo nasceva prima di lui; ma egli lo recò a sistema. E l'idealismo nasceva per più cagioni; prima, com' ho detto, ad evitare le contraddizioni del panteismo naturale; poi, perchè il sistema idealistico ha dello scetticismo, a cui ora pendevano i Dorj non più austeri, e più gl' Ionj (ionica pure la colonia d' Elea); scetticismo voluttuoso e mesto che apparisce nel poeta Mimnermo, di Colofone anch' esso, e in alcuni versi di Xenofane; inoltre, già il sistema pitagorico, benchè comprensivo, faceva prevalere i concetti spirituali, però Xenofane, *vissuto a lungo in Ionia*, venuto poi in Italia, mostra nell' ontologia l' idealismo italico, ma nella cosmologia la fisica degl' Ionj. Egli scrisse in versi, e ne resta frammenti. da cui, com'anche da Platone e da Aristotile, si rileva le sue opinioni. (*Fragm. Phil. Græc. Didot.*) Uscì di patria per le invasioni Lidie, viaggiò in Sicilia, si fermò in Elea o Velia; e visse più che centenne. (*Censorino.*)

Xenofane ha di Dio un'idea sublime. Egli è uno, non simile all'uomo, immoto, è tutto vedere, intendere e udire. Ma si deve, o signori, notare cinque concetti che formano il sostanziale del sistema. Dio è *uno*. Xenofane tolse il principio pitagorico che *l'uno si converte con l'ente;* però Dio, entità suprema, è uno. L'unicità di Dio, Xenofane la provò benissimo per un *secondo* concetto ancora, ch'è la *potenza*. Voi sapete già, o signori, che per la scuola italica l'unità o la monade o l'entità (vocaboli equivalenti) è forza, è un'energia. Ciò pure affermò Xenofane; e però Dio, ch'è l'ente, è sommo potere (κρατεῖν): quindi se più dèi uguali, nessuno è potentissimo per l'eguaglianza, se più dèi inferiori, nessuno è potentissimo per l'inferiorità. Talchè Xenofane, riprensore d'Esiodo e d'Omero, scherniva com'empie le superstizioni volgari, e, diceva, se i cavalli sapessero disegnare, fingerebbero gli dèi a loro sembianza. Traeva da ciò un *terzo* concetto; che a Dio *manca ogni contingenza, finità* e *infinità*, moto e riposo. L'infinità? In che senso la nega egli Xenofane, e contro chi? Nel senso d'illimitato o indefinito che si determina con atti successivi; contro i Pitagorici pe' quali Dio è infinito e finito ad un tempo, si distingue nell'universo e vi si muta perennemente, benchè immutato nell'essenza: fors'anche, dove Xenofane accenna il moto e il riposo, confuta le opinioni degl' Ionj già cominciate e già opposte all'italiche più antiche, ma pe' Pitagorici ancora Dio comprende in sè le contrarietà fra cui Aristotile notò (come vedemmo) il moto e la quiete, ugualmente che il finito e l'infinito, il finito ch'è quiete, l'infinito (*indefinito*) ch'è moto. Crederemo noi dunque, o signori, che quest'altra verità, in Dio non essere contingenza, conducesse gli Eleati al Dio creatore? No; e si scorge dall'esame d'un *quarto* concetto, per sè vero, ma falso nell'applicazione: Dio *non può nascere*. Va bene; ma perchè? udiamolo, signori; il perchè ce lo dà il trattatello *De Xenophane, Melisso et Gorgia*, attribuito ad Aristotile, non di lui forse, antico ad ogni modo. Si dice, adun-

que: Dio non può nascere, perchè l'ente non può non essere, e il *non ente non può dal nulla divenire qualcosa*. L'ente, ch'è per essenza, certo non può non essere; ma il *non ente* nel significato di Platone e pitagorico è il contingente; che può non essere appunto, giacchè non è per essenza sua propria, bensì dall'ente. Xenofane, per altro (notate, vi prego, signori), prese il *non ente* in significato di nulla, e il nulla è impossibile sia mai altro che nulla; ma ciò che diventa, è nulla in sè, nulla non già nella potenza causatrice. Che ne conchiudeva Xenofane? Non solo che non si dà creazione, ma che non si dà pure causalità nessuna; non v'ha che l'essenza immobile, infeconda, inaccessibile. O ch'è dunque il resto? o quel che ci pare in continua mutazione? Fenomeno, apparenza, illusione, e nulla più; talchè la fisica che si fa con l'apparenze è illusoria, non è scienza. Però egli disse in un verso: « Queste cose (del mondo) non hanno altra vita che l'apparenza, e appartengono alla opinione. » (*Plut. Symp. IX.*) De' dubbj di Xenofane sul mondo parlò altresì Timone Fliasio ne' *Psilli*. (*Fragm. Phil. Græc.*) E per provare ciò s'adoperava un *quinto* concetto: che Dio o l'ente è tutto, o intero. (*Fragm. di Xenoph.*) Che vuol egli dire? Cerchiamolo. Che idea vi dà, o signori, l'infinità? Certo, pienezza d'essere, cioè che ivi non ha mancamento. Ma tal pienezza significa forse il *tutto?* No, chè *tutto* è idea relativa: tutto, implica parti; e quindi ogni tutto può essere più o meno, come numero ch'egli è; nè numero assoluto si dà; mentre assoluto è l'infinito. Or bene, l'induzione astrattiva concepisce il mondo com'un tutto e confonde l'infinità (come pienezza d'essere) con l'universo. Così accadde agli Eleati; e però Aristotile scriveva di Xenofane: « Contemplando egli il *tutto* del mondo, disse che l'*unità* è Dio. » Indi l'aforismo eleatico, *uno è l'ente e il tutto* (ἓν τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν). Che si concludeva mai da questo? Poichè al tutto non manca nulla, e l'ente è il tutto, nulla può cominciare, perchè sarebbe aggiungimento: quasichè, o signori, ciò che viene dall'efficienza

creatrice aggiungasi all' infinità. E però vedete, che dove gli Eleati pareva negassero l' indefinito pitagorico, van poi al medesimo vizio; perchè si piglia Dio com'un tutto generico, che viene simboleggiato con lo *sfero*.

Resta da sapere che foss' egli per Xenofane l'ente o Dio. È ragione assoluta, intelletto essenziale. (*Fragm. di Xenoph.*) Che v' ha dunque più di pitagorico negli Eleati? Si lasciò la parte corporea ed ogni moto e restò la spirituale, divina ed immutabile; quindi è un panteismo ideale.

Il qual sistema si continuò in Parmenide, in Zenone ed in Melisso. Parmenide d' Elea nacque probabilmente nella 65ª Olimpiade, e fiorì nella 69ª, ossia 504 avanti Gesù Cristo. Dice Plutarco (*Adv. Colot.*) ch'egli dètte alla patria leggi avute in grande amore. Zenone d'Elea, scolare di Parmenide e nato verso l' Olimpiade 71ª, amò di cuore la patria, e poichè un tiranno lo condannò a morire, sostenne da uomo il supplizio: Melisso di Samo fiorì verso l' 84ª Olimpiade, seguì Parmenide, fu uomo di Stato, e capitanò gl' Italioti contro Pericle. Questi gli Eleati più famosi. L' opinioni di Parmenide vi son date assai chiare ne' frammenti del suo poema. (*Fragm. Phil. Græc. Didot.*) E che si trova in quelli fin da principio? I due aspetti, già separati da Xenofane: l' ente, che unico è; e il non ente o l' apparenza, che non è: non è, o signori, in modo assoluto e non già perchè semplice contingenza. Ci ha due vie, scriveva Parmenide, di filosofare: o porre che l' *ente è e che il non ente non è* (τὸ μὴ ὄν; vedi anche il *Parm. di Plat.*), e questa è la via retta, perchè s' afferma l' ente e si nega il non ente o l' apparenza; o, al contrario, porre *che l' ente non è e che sia di necessità il non ente*, questa è via non retta. Si descrive così la via degli Eleati da un lato, e la via degl' Ionj dall' altro, i quali si fermavano a considerare il moto delle cose. Ebbene, che concetti ha egli Parmenide allorchè e' mostra che l' ente è e il non ente non è? Gli stessi di Xenofane: l' ente è conosci-

bile con la sola ragione, ingenito, non mobile, tutto (οὖλον) unigeno, eterno; non fu nè sarà, perchè ora è tutto insieme; non può esser nato, perch'è assurdo che l'ente non sia; non divisibile, somigliante a sè stesso interamente, riempie ogni cosa; la dura necessità (δίκη) lo stringe in vincoli (ossia egli è necessario; necessità di Dio trasferita da' panteisti al mondo ed alla volontà umana); egli non è infinito (ατελεύτητον), non bisogna di nulla, ed è lo stesso il pensare e ciò che si pensa. (*Framm. e segnatamente* v. 66-94.) In che Parmenide differì da Xenofane? Quegli ha forma più scientifica di speculare, perchè comincia dall'idea universale dell'*essere*, e la contrappone al *non essere*. (*Ritter, Bertini.*) Ma credereste voi che Parmenide s'avvantaggi su Xenofane, come nella severità dialettica, così nella perfezione dell'idea di Dio? Anzi, dove il maestro partì dall'idea di Dio, ragione pura, santità essenziale e provvidenza, lo scolare poi con un vizio più rilevato d'induzione si fermò al concetto dell'*essere generale*, nè v'apparisce punto la personalità divina: sicchè Parmenide non avversa come Xenofane la mitologia, anzi *l'accetta qual eredenza popolare.* In man di lui, perciò, il sistema eleatico si rese più ideale. E questa idealità condusse Parmenide (sembra un paradosso), come anco Xenofane alla confusione del senso e dell'intelletto. Quanto a Xenofane apparisce da un verso di lui in Sesto Empirico; e quanto a Parmenide, lo notò espresso Aristotile (φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν). Mentrechè il sensista dice: *la sensazione è idea e tutto:* l'idealista dice: *l'idea è sensazione e tutto.* Ma sorge contraddizione nuova: se intelligenza e senso son tutt'uno, come potrà egli il senso darci l'illusione? Eppure, Zenone d'Elea non pare ch'altro volesse co' suoi strani sofismi fuorchè mostrare: com'abbandonandoci all'apparenze del moto e del moltiplice, cadiamo sempre in contraddizioni. E la parte negativa di tal sistema s'accrebbe in Melisso che (notate, o signori) muove dall'ente indeterminato come Parmenide, ma lo significa in modo più indeterminato ancora, chiamandolo *un qual-*

cosa. (*V. Fragm. Phil. Græc. Didot; De Xenophan Melisso et Gorgia; Arist. de Soph. Elenchis, e Plat. Theæt.*) Se non che, Melisso torna co' Pitagorici a dire che Dio è infinito, negando a loro ch'e'sia finito, perchè l'ente *non ha principio nè fine.* (*Fragm.* 2.) E ciò va bene; ma pare che qui terminasse l'infinità nel concetto di Melisso; egli non lo concepì come infinitudine assoluta d'entità, e pero dotato d'efficienza creatrice e pensiero puro; anzi l'indeterminatezza di quell'astrazione fece sì ch'egli non parla dell'intelletto e della bontà di Dio, e l'idea ne vacilla dinnanzi com'ombra informe e vana. (*Ritter, Bertini.*) Così da Xenofane in poi vi fu scadimento, come da'Pitagorici agli Eleati. Questi bensì fecero progredire la dialettica tendendo a conciliare i contrarj, e Aristotile fa inventore di quella Zenone, che si sa da Diogene Laerzio aver composto dialoghi.

Se la scuola pitagorica seguitò, ma con forme più filosofiche, il panteismo orfico nella sua totalità, gli Eleati ne presero la parte ideale; gl'Ionj la corporea e sensuale. Ell'è perciò la setta men filosofica. In che civiltà? Tra'costumi voluttuosi della Ionia, e in quelle città che presto soggiacquero alla servitù de'Lidj e de' Persiani. E se voi mi domandate, o signori: Que'sistemi da che gente vennero professati? Rispondo, che salvo i più antichi, cioè Talete e Anassimandro nati a Mileto nell'Asia minore, delle virtù cittadine di tutti gli altri non si sa nulla; o sappiamo d'Eraclito ch'era superbo, duro e solitario. Di Talete stesso, bench'Erodoto ricordi un consiglio di lui agl'Ionj, Platone (*Teetete*) dice ch'ei s'astenne da'pubblici negozj. Qual diversità dalla storia de' Pitagorici! non ci meravigli, pertanto, la diversità ne'sistemi. (*Fragm. Philos. Græc. Didot.* 1860.)

Il moto delle cose lo crederono gli Ionj nell'assoluto. E che cos'è l'assoluto? La materia del mondo, unica entità, eterna, divina, dotata di pensiero ch'è divino attributo. Tutti gl'Ionj, fuorchè Anassagora, ebber ciò di comune; e s'assomigliano alla scuola degli Eghe-

liani materiali che succedettero agl'ideali. Ma gl'Ionj diversificarono tra loro nel concepire il moto dell'universo; chi, come Talete e Anassimene, Diogene d'Apollonia ed Eraclito, ebbe un sistema *dinamico;* chi, come Anassimandro e Archelao, un sistema *meccanico.* Ed eccone il divario: cercaron tutti la prima cagione delle cose, ma pe'*dinamici* la produzione si fa con isvolgimento di forze vive, come gli animali e le piante; pe'*meccanici* la produzione non ha se non forme apparenti. mutandosi solo le particelle inerti come ne'minerali. La dottrina vera comprende le due opinioni; perchè la causalità modale *trae sempre in atto le potenze, l'atto si produce* (dinamica); benchè quest'atto poi non ci dia sempre una *specie* o un *individuo*, come nella generazione degli animali, bensì talora un aggregamento come ne'minerali. A ogni modo, tal dottrina non s'applica punto alla causalità creatrice; e gl'Ionj, negando che *dal nulla si faccia nulla*, negando qualunque causalità che non operi sopr'un *soggetto preesistente*, non s'avvidero, che tal causalità non può dirsi assoluta, ma condizionata.

Questo in genere; venendo poi a specificare la causa prima, gl'Ionj la posero chi nell'una e chi nell'altra cosa che più parve trasmutabile in ogni altra o quasi *un germe*, secondo i *dinamici*, o quasi *elemento universale*, secondo i *meccanici:* Talete nell'acqua, Anassimandro in una natura media (μεταξὺ φύσιν), e però lo chiama principio (ἀρχή), Anassimene nell'aria, Eraclito nel fuoco, Diogene altresì nell'aria. Ma, badate, o signori, nè quell'acqua, nè quell'aria, nè quel fuoco, son proprio ciò che ne vediamo; è un che più intimo e universale, simboleggiato in cose visibili secondochè queste parevano più acconce a figurare l'universalità; come l'acqua che tutto abbraccia, l'aria per cui si vive, il fuoco che tutto vivifica e distrugge.

E con questo pensare la causa prima, s'andò di male in peggio. Talete serba confuso al materiale un che di spirituale; però dice che tutto è pieno degli dèi e che in ogni cosa è la mente, e, secondo Cicerone

(*Quæst. Tusc. I*), professò l'immortalità dell'anima. È un panteismo materiale, ma confuso ed implicato: vi si sente ancora le reliquie della filosofia teologica più antica, già comune (com'io dissi) agl'Ioni, anzi a ogni gente ellenica ed agl'Italioti; e però i Padri citano di Talete molti detti sapienti sulla natura di Dio. Anassimandro svolgeva la parte materiale dicendo che il principio, in cui tutto ritorna è infinito, perchè l'*origine* o il cominciare non termina mai (τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον. *Fragm. Phil. Græc.; Didot*); però gli dèi nascono e moiono, e son astri e mondi; e la specie umana venne da' pesci. Anassimene seguitò quella via; nè altrimenti Eraclito, benchè questi, che cita Pitagora e Xenofane (*Diog. Laert. IX*, e *Clem. Alex. Strom. I*), désse alla dottrina del fuoco le apparenze d'una misticità orientale.

Non si discostò dalla teorica degl'Ionj circa la *causalità* l'altra teorica sulla *ragione* prima. Qual è la ragione del conoscere? questa, che *il principio conoscitore sia formato della materia universale, di cui si formano le cose conosciute, dacchè il simile si conosca pel simile.* Sembra che di morale gl'Ionj ne parlassero poco; e ciò sta col materialismo loro; Eraclito bensì pone la legge nella ragione universale o divina, palese con le leggi della patria; Achelao nega ogni legge necessaria; e il giusto e l'ingiusto fa nascere dalle convenzioni umane. Tal panteismo ch'è sempre a priori non détte, benchè materiale e salvo poche verità, una fisica buona.

All'assurdità del panteismo volle rimediare Anassagora da Clazomene, nato verso il 500 avanti l'èra nostra; però distinse la mente dal mondo. Ma non la stimò creatrice; sicchè s'apprese al *dualismo;* anzi, dacchè spiega poi la formazione del mondo come gli altri Ionj meccanici, non si sa bene che ufficio e'désse alla mente divina in ordinare il mondo. (*Plat. Fedone.*) Il suo libro cominciava: Tutte le cose erano insieme; l'intelligenza le divise e le dispose. (*Diog. Laert. II.* 6.) E così distinse Dio, o la mente (νοῦν), dalla natura; e

questa pose in particelle simili, *omeomerie*, che son *semi delle cose* o per la disposizione già ricevuta o che ricevon poi di mano in mano (χρημάτων σπέρματα). Diogene di Apollonia in parte lo seguì, ma peggiorando; chè fece l'aria dotata di mente, e quindi ordinatrice. Archelao pure, ultimo fra gl' Ionj, alla confusione primitiva stabilì ordinatrice la mente; ma questa non va esente di materialità (*Fragm. Phil. Didot*); talchè il dualismo di Anassagora isterilì.

Che tenne dietro, o signori, alla confusione del panteismo ed alla separazione del dualismo? La negazione degli scettici, particolare dapprima, universale poi. E di fatto, già svolte l'opinioni de' Pitagorici e d'Elea, benchè non anco terminate (come va sempre), e già cominciato il sistema d'Anassagora, sorsero pressochè ad un tempo le sètte degl'idealisti e de' materialisti. L'idealismo ateo venne da Protagora (di cui nel dialogo con tal nome ed in più luoghi scrive Platone); colui, non si sa quando nato, fiorì verso il 444 avanti l'èra nostra. Il principio d'un suo libro cominciava: *Degli dèi non so nulla;* e Timone Fliasio scrive, che Protagora quantunque dicesse ignorarli, osservò la legge ossia le cerimonie legali (*Fragm. Phil. Græc.*): nella osservanza della legge i sofisti posero moralità e religione. Diceva Protagora con gl' Ionj: tutto si muta; e con gli Eleati: tutto apparisce. Questa proposizione viene dall'altra: perchè se nulla v'ha di stabile, tutto è fenomeno od apparenza. Vedete, o signori, come l'idealismo nascesse dall'opinioni anteriori. E sulle due proposizioni già dette si fonda il sistema di Protagora, che disse perciò: se tutto muta, nulla è in sè stesso; e se tutto apparisce, l'apparenza solo è vera; vere l'apparenze contrarie, veri i contradittorj, vero insomma tutto ciò che si pensa, e l'anima è la somma dei diversi pensieri (*Condillac, Kant*), e il fine del discorso sta nel produrre l'apparenza: qui è il sostanziale dell'arte sofistica. Che vi pare, o signori, non lo dicono anch'oggi: tutto è vero quel che si pensa? Quasi contemporaneo, ma un po'dopo

è Democrito d'Abdera, nato per Apollonio il 460, e per Trasillo il 470; talchè, se fiorito con Protagora il 444, ciò sarebbe avanti a' 16 od a' 26 anni; impossibile il primo caso, non verosimile il secondo, perchè Democrito dettò le cose sue dopo lunghi viaggi. Sa degl' Ionj, perchè materialista, tiene bensì degli Eleati, perchè muove dal concetto dell' *ente*; e dice: unico ente il vuoto e lo spazio con gli atomi nel seno; dalle loro congiunzioni e dalle figure matematiche conseguenti nascono le qualità; e poichè il simile si conosce col simile (τὰ ὅμοια ὁμοίων εἶναι γνωριστικά), v' ha conoscimento nell' anima, essendo ella un atomo a cui vengono le figurette o immaginette dei corpi; rozza fantasia che male s' attribuì ad Aristotile. E Dio che cosa è per Democrito? Compiacendo alle plebi, egli finse dèi come immagini enormi, ma sottoposti a morte; vero ateismo. (*Fragm. Phil. Græc. Didot.*) Vuol notarsi che Leucippo fiorì con Eraclito il 500; ma poichè il materialismo giungeva non opportuno, mancò allora il successo, in tal maniera che di Leucippo non si sa pressochè nulla.

Se Protagora s'accostò allo scetticismo universale, non mi pare che vi giungesse: affermò che tutto si muta, e ch' è solo quale apparisce, non si sa per altro ch'e' negasse l' entità delle cose in questa loro perpetua mutabilità, ed apparenza; chi giunse a tal punto, risolutamente, espressamente, fu Gorgia di Leonzio (*V. Dial. di Platone col nome di lui, e altri dialoghi*); perchè scrisse un libro sul *non ente*, cioè sulla natura, e volle provare che o nulla è, o se è non può conoscersi o se si conosce non può significarsi. Con Protagora e Gorgia v' ha una schiera che la Grecia infamò col nome di Sofisti, Prodico, Eutidemo e simiglianti. Chi erano costoro? L' antichità gli ebbe per uomini venali. In che civiltà vennero? In età di corruzione. Che frutto recarono? Dicon gli antichi: pessimo nell' arte, nella scienza e nell' educazione della gioventù; benchè, come si vedrà, fossero occasione di qualche miglioramento.

Ma ecco fiorire verso que' tempi (*V. Tavole del*

Krug) un uomo che vuol riparare a tanta dubbietà. Chi? Empedocle. Con che? col misticismo a cui s'accompagna (come accade sulla fine dei sistemi) un fare d'ecclettico. (*Fragm. Phil. Græc. Didot.*) Da'frammenti del suo poema (πέρι φύσεως) e da' detti d'Aristotile e d'altri si raccoglie che il sistema d'Empedocle non è già fisico solamente; Dio per lui è mente santa incorporea: e nè un pretto dualismo, perchè il mondo è *tutto*, e c'è divinità mondane o fisiche: e nè un pretto panteismo, perchè si distingue la mente divina e gli atomi: che cos'è dunque? Parmi ch'e' non avesse un concetto nitido, com'accade agli ecclettici; e così di lui pensarono gli antichi: alcuno lo fa di Parmenide, altri pitagorico, Platone lo mette con Eraclito, e Aristotile con Leucippo, con Democrito e con *Anassagora.* Ma prevale il *misticismo;* perchè ne' frammenti del poema, Empedocle si dà com'uomo miracoloso, e si crede un Dio immortale; e veste da sacerdote. In lui sentite lo scetticismo e l'estasi; egli pone la mente, umana in parte ed in parte divina; quella c' illude, questa (come dice il Ritter) dà un santo delirio e sorge alla contemplazione mistica di Dio nella natura. Tal è l'Yoga indiano, tali gli Alessandrini. E questi, di fatto, ebbero in grande stima Empedocle; ma Platone ed Aristotile, osservatori, lo pregian poco. Tuttavia egli seppe dimolto, e valse in fisica, e fu ben altr'uomo dei sofisti; onorato dai suoi cittadini ed in tutta Sicilia.

Così terminò quest'epoca, ed ebbe strascico lungo in due schiere d'uomini; atei la cui morale era il piacere, Evemero, Ippone, Nicanore, Pelleo, Teodoro, Egesia e Diagora; Pitagorici o dati anch'essi al materialismo, così Ecfante, o mistici la maggior parte. Questi atei com'Evemero interpretarono storicamente la mitologia: gli dèi furono uomini indiati, non altro. La *scuola fisica* poi degl'Ionj, più tralignati, la interpretò fisicamente: gli dèi son le forze uniche della natura.

LEZIONE DECIMAQUINTA.

EPOCA TERZA DELL'ÈRA PAGANA. — CIVILTÀ GRECA E SOCRATE.

SOMMARIO. — La filosofia italogreca era sul finire insieme con quella civiltà quando si preparò un risorgimento in Atene, che con molti vizi serbava in quel tempo molte virtù. — Guerre di libertà dallo straniero; splendore di letteratura e d'arti, frequenza di tutta Grecia in Atene, zelo popolare di religione. — Al politeismo geloso e trionfante delle moltitudini vien contro la Persia nemica degl'idoli, la quale, vinta in Grecia, rivince in Asia e in Egitto, e non cade sotto i Romani. — Mistura di bene e di male ne'costumi d'Atene; vizi temperati da sentimento di bellezza e da passioni civili. — Civiltà ch'è moto vivo degli animi, moto di pensieri, di fantasia, di passioni e d'opere; e indi nasce la storia vera, la lirica, il teatro. — Governo popolarissimo. — Città che vuole il primato, ma non è conquistatrice, nè oziosa nelle ricchezze. — Ardore di novità ne' sistemi e ne' fatti. — Tutto ciò spiega la filosofia de' Greci. — E ciò spiega eziandio le differenze tra questa e l'epoca precedente; prevale il dualismo; la parte soggettiva della filosofia; il moltiplico all'uno; la prosa, il laicato e la libertà; gl'influssi orientali son più scarsi e mediati; la disputa fin di principio; poca efficacia sulle istituzioni civili; linguaggio dottrinale dall'arti anzichè dalle matematiche; il concetto si svolge pieno di vita. — Causa interna di quel filosofare la bontà morale di Socrate e quel fervoro d'animi; cause esterne la curiosità delle dispute, i sistemi anteriori, il politeismo all'umana, la fine de' simboli, il teatro, i sofisti combattuti da Socrate e da' suoi. — Perchè la terza epoca cominci da Socrate. — La sua vita è commento necessario alla sua filosofia. — Egli è allevato nella scultura: qualità morali o arte di sua madre; suoi maestri; sua religiosità; osservò i riti della religione pagana; suo demone; vocazione divina; egli forse accordò il monoteismo con la pluralità degli dèi credendoli emanazioni divine; ma non in forma umana, nè con gli umani difetti; favole interpretate razionalmente; pure in ciò v'è peggioramento a paragone de' Pitagorici e di Xenofano; fede di Socrate nella Provvidenza. — Socrate, marito e padre. — Buon cittadino e soldato. — Educa gl'ingegni alla vita civile. — Amò la giustizia più dell'aura popolare. — False accuse contro i suoi costumi; ma, certo, egli non giunse al concetto della castità vera. — Giunse bensì vicino al concetto vero dell'umiltà. — Desidera vivamente la sapienza. — Però confuta i sofisti popolarmente, affinchè si scopra la verità, confutati gli errori e umiliata la superbia. — Migliora molti de' suoi uditori. — Socrate fu riformatore di filosofia, perchè tornò alla *coscienza morale;* perchè *s'oppose a' sofisti;* perchè insegnò *l'osservazione interiore.* — Il fine di Socrate non fu solamente pratico, ma benanche speculativo; quantunque lo speculativo mirasse al pratico. — Fine della scienza per lui. — Concetto della scienza: *ordine di ragione riconosciuto entro di noi e fuori di noi, e quindi voluto e operato.* — Mezzo della scienza; la ragione che si libera da' sensi per sergere agli universali. — Il metodo di lui va considerato intrinsecamente ed estrinsecamente. — Intrinsecamente, cominciò dal dubbio, in apparenza negativo, ma positivo nel precetto *conosci te stesso;* dubbio ch'è contro il dubbio superbo de' sofisti, precetto che non è identico al *penso* del Cartesio nè alla *critica* del Kant; induzione; poi la deduzione, posta la definizione precisa; aiuto delle tradizioni sacre e umane, e del senso comune; movere più specialmente dalle verità più splendide fra le universali, cioè le morali. — Indi la scienza consiste per lui

nell' *idee ben definite*, nell' *ordine loro*, nella *loro armonia con la natura, talchè la razionalità interiore effettuata nell' universo ne conduca poi alla ragione* ordinatrice. — Metodo considerato estrinsecamente, o dialogo. — Incertezza delle sue dottrine sulla natura di Dio e dell'anima. — In che modi Socrate dimostrasse Dio. — Vero, bello e buono. — Utilità della sua riforma.

Alla seconda metà del secolo V avanti l' èra volgare la filosofia italogreca cadde tra' sofisti; era dunque sullo spegnersi. Ma nel declinare di tanta civiltà preparavasi un risorgimento. Dove, o signori? Non tra gl'Ionj, corrottissimi e servi; non tra le colonie d'Italia, già invecchiate; ma dove più giovine civiltà mantenga i sentimenti del bene, e grandi fatti sveglino la coscienza morale, d'onde, voi lo sapete, rinascono civiltà e filosofia. Questa, perciò, risorgeva in Atene, che tra molti vizi serbava molte virtù; le virtù spiegano la grandezza di lei, i vizi la breve durata. Atene, postasi a capo della liberazione di Grecia da' Persiani, dopo le battaglie di Maratona e di Salamina non si fermò; al 476 prima di Gesù Cristo Cimone li respinse fuor d'Europa. E venne allora pur troppo la guerra del Peloponneso. calamità d'Atene e di Grecia; ma intanto gli animi si tenevan vivi a qualcosa di forte e fortemente voluto. Indi il primato d'Atene; Eschilo combatte le guerre di libertà e poi le canta; Sofocle va soldato con Pericle a Samo; nel giorno di Salamina credesi nato Euripide; guerreggia Socrate e sotto l'elmetto pensa: corrono perciò ad Atene i filosofi e gli artisti di tutta Grecia, come sangue al cuore. Nè languivano i sentimenti popolari di religione, benchè aduggiati d'idolatria; erano eccitati dall' amore dell' arte, ma guastati pure da essa che rimanendo all'unica imitazione dell' umano, anzi della formosità esteriore, faceva dimenticare il divino; talchè se già si vietava il ritratto dell'artista nell'opere sacre. queste divennero poi ritratto di meretrici. Pericle istituì ottanta solennità l'anno; indicibile lo sfoggio de' simulacri divini; temendosi non onorato un qualche dio, si pone la scritta in un piedistallo: *Al dio ignoto;* talchè Paolo disse poi: Il dio ignoto io ve l'annunzio. Nè a Protagora, che negava gli dèi nella scuola, bastò la pub-

blica osservanza del rito; se costui non fuggiva (*Timone Fliasio, Psilli*) era morto, come poi fu Socrate, benchè non odiato come Socrate da' demagoghi e da' sofisti, anzi, perchè sofista, maestro e blanditore di licenziosi.

E qui va chiarito un fatto: se Protagora com' ateo, e Anassagora come adoratore d'un' unica Mente, e Socrate com' avverso a favole indegne, vennero o cacciati o morti, non va creduto *solo* una mena di demagoghi, chè in Protagora non regge; ma e con essi lo zelo idolatra delle moltitudini; zelo errato e non buono, ma senz' artificio. È, o signori, com' io vi diceva, uno zelo d' idolatria, ormai trionfante, e che più non sopporta contrarietà di filosofi o di sacerdoti. Or bene, a questo politeismo vincitore e geloso vengon contro dall' Asia, e per forza d' armi (ponete mente, o signori), le vecchie tradizioni d' un popolo non anche idolatra; cioè i Persiani. Però Eschilo nota ch' essi perseguitavano gli dèi:

> « . . . . iniqui,
> Che il piè in Grecia ponendo, i simulacri
> Spogliar de' numi e dar la fiamma a' tempj
> Non ebber tema; e sparse l' are, e scossi
> Fur da radice e rovesciati a terra
> I divini delubri.... »
>
> (*I Persiani, trad. del Bellotti.* V. CANTÙ.)

E ponete mente altresì, che se i Greci, per quell' impeto di lor libera giovinezza, ributtano gli assalitori, questi nell' Egitto e nell' Asia rivincono assaliti; e se i Greci, lasciata ogni tradizione di dottrina e di costume, cadono presto, i Persiani resistono a Roma, e stanno tuttora: ottimo unire la costanza orientale e la mobilità greca, e lo fa il Cristianesimo.

La medesima mistura di bene e di male ne' costumi, viziosi molto nelle classi agiate, ma temperati da fina eleganza (rammentatevi Aspasia) e da passioni civili. Dico temperati d' eleganza; giacchè ogni sentimento di bellezza è qualcosa d' onesto in sè, quantunque non per l' intenzioni; e si cade in fondo, allorchè piace la tur-

pitudine rozza, come negli ultimi tempi di Grecia e di Roma: dico altresì, che il vizio de' costumi temperavano passioni civili, non rette, se vuolsi, e però si cadde, ma che pur distraevano concitando; pessimo, come ci si venne poi, quando fantasia e cuore son tutti e sempre nel fango. E viva ritraggono quell' unione di scostumatezza e di leggiadria e d' ardore politico le commedie d' Aristofane, bellezza rara da un lato per istile e pittura di tempi, turpitudine tanta dall' altro che taluno sospettò, ma senza prove, ch' Aristofane adoperasse col volgo plaudente vocaboli non popolari, e che però velavano l' oscenità. Talchè, la corruzione crescente levò spesso i propositi fermi e onesti: Pausania, Temistocle ed altri passarono per traditori (vedi *Lett. di Temistocle a Serse in Tucidide, I,* 137); ciò in Roma più severa non accadde mai.

Quella civiltà è un moto vivo degli animi, moto di pensiero, di fantasia, di passione, d'opera. Indi si creò la vera storia, non di favole come tra gl' Indiani; lesse il buon Erodoto la storia sua ne' giuochi olimpici, e ogni libro di essa intitolò da una musa; scrisse, emulando, la sua Tucidide capitano; vengon su i poeti civili del teatro, la terribilità d' Eschilo, la gravità di Sofocle: canta Pindaro le memorie care di Grecia e di Magna Grecia e le feste e i giuochi; si legge al popolo nei *teatri* Omero (a Firenze Dante, in *chiesa*) e la *Perseide* di Cherilo; s' affolla da mane a sera il popolo alle sublimi trilogie e, poi, a' drammi satirici; popolo re che non istà mai in casa, e governa sempre ne' teatri e nel foro.

E sotto Pericle e dopo fu veramente questo un governo popolare; nè Pericle si mutò in padrone (come Cosimo il vecchio a Firenze), perchè non cacciato nè quindi tornato con ire e sospetti. Il popolo re non paga ne' teatri; paga sì, come gli altri, ma il denaro gli è dato all' ingresso e viene dall' erario; all' areopago si contrappongono le *dicasterie* simili a' giurati e lì si condanna Socrate; giudizj, leggi, elezione d' uffici, tutto al popolo; gli arconti ne sono i procuratori, com' oggi a un di-

presso i ministri o i procuratori del re. E perchè il popolo governi, gli si dà prima un obolo a testa, poi tre oboli, quand'è radunato; gli offre Cimone, ultimo vincitore de' Persiani, ombra di pubblici giardini e di piazze alberate, dove si parli della repubblica; e quei giardini (cosa singolare) divengono poi dell'Accademia. Tra le cagioni più efficaci di tal signoria popolare, va messa la guerra contro gli stranieri; perchè la guerra la fa il popolo, e bisogna contentarlo; così acquistava il popolo in Roma.

Ma gl'istituti d'Atene non furono mai di città conquistatrice, come que' di Roma; s'ambiva il primato di Grecia, e niente più; quindi l'animo non fu tutto ad una cosa, come tra' Romani, e la vita pubblica non tolse le speculazioni. Nè le tolse la molta ricchezza, venuta bensì non da lavoro ma da guerra e da tributi, pur non ancora spossatrice finchè restò quel fervore di negozj civili e quel vivere all'aperto e un ardore di novità in ogni cosa.

E quest'ardore di cose nuove, attizzato dagli ordini repubblicani, teneva la mente in continua curiosità, così di eventi, come di sistemi; condizione d'animi feconda insieme ed infeconda; feconda, perchè il desiderio delle novità le crea; infeconda, perchè si vuole mutare fatti e sistemi, non importa poi se buoni e veri. La qual curiosità durò un pezzo, e ve la trovò san Paolo; e *gli Atti degli Apostoli* hanno: « Gli Ateniesi tutti e i forestieri che vi dimorano, badan solo a *dire* o a udire alcun che di nuovo. » (*Cap. XVII.*)

Tutto ciò spiega, o signori, la filosofia de' Greci, la filosofia di Socrate in piazza, tra numerosi uditori, per dispute con sofisti, tra un'infinità di strane opinioni, ma sempre sottili, con séguito d'ogni età e d'ogni stato, que' dialoghi di Platone così remoti da ogni volgarità e così pieni di vita pubblica e di riso comico, quell'insegnare pe' porticati e ne' giardini, quella perpetua unione di pensiero e di fantasia, di scienza e d'arte, di profondità e d'apparente facilità, sempre un che si-

gnorile e popolare, studiato e semplice, la lima paziente e l'idiotismo, l'erudizione ed il proverbio, l'idea meditata e lo svolgimento all'improvviso, tutta la vita moltiplice d'Atene in quella vita.

Di là vengono le differenze tra quest'epoca e l'anteriore: 1° Nell'epoca italogreca prevale il panteismo, ma con tendenze al dualismo; questo prevale nell'età socratica, e il panteismo si mostra di fuga sul principio con la scuola Megarese, si rimostra poi sull'ultimo con la misticità degli Alessandrini. Quella vivezza cupida di fatti, sempre attenta in ciò che accadeva, non poteva starsene al panteismo così remoto dall'osservazione e dal senso comune. 2° Però se fra gli Italogreci si bada più alla parte oggettiva, fra' Greci alla soggettiva; non perchè l'oggettiva s'abbandonasse, chè nol concede l'attinenza tra pensiero e pensato, ma perchè alla legge del pensiero badasi con più cura, ed a quell'attinenza sua; e quindi procedè lo svolgimento della dialettica, e l'ordinamento aristotelico della scienza in trattati. 3° Pure, la predilezione della forma logica, e l'ecclissarsi continuo delle tradizioni fecero sì che dove la forma scienziale migliorò e la conoscenza del fatto interiore, peggiorò invece col dualismo l'idea e il sentimento dell'unità. 4° La dialettica progredita fa sparire la poesia filosofica, e succede la prosa; ricomparisce quella con Proclo, allorchè si ritorna verso l'Oriente. 5° Sul fiorire dell'epoca italogreca, l'autorità superò la libertà, ma senza distruggerla; fra' Greci la libertà superò l'autorità e la distrusse: Là si vede un resto di sacerdotale, qua il laicale rimane solo. 6° E però le vestigia degl'influssi orientali paiono molte ed immediate ne' Pitagorici, più scarse o mediate ne' Socratici. 7° Vuol anche notarsi, che nell'epoca orientale la filosofia non succedendo a filosofie anteriori, e nell'epoca italogreca facendosi tra que'coloni una civiltà nuova, la disputa de' sistemi non venne sul principio, ma in fine; da principio fu opposizione di pensieri e d'istituti alla corruzione religiosa e morale; al contrario nell'epoca greca

la disputa viene sul principio contro i sofisti; e indi la forma de' dialoghi. 8° Però così tra gli Orientali come tra gl'Italogreci la filosofia operò sugli Stati e creò nuove istituzioni e leggi: trattavasi di gente che sebbene caduta in errori, civilmente procedeva innanzi, e le riforme avevano efficacia, più o meno durevole sì, ma generale. Questa, viceversa, è un' età di disfacimento, non v' ha più senso d' unione, l' individualità predomina in tutto; e quindi Socrate fa bene a qualcuno, non allo Stato. E si vede qui come nel Cinquecento nostro, che la filosofia civile o dà in astrattezze con Platone, o solo raccoglie fatti con Aristotile, ma non forma istituti, come Zeleuco, Caronda e Numa. 9° Se tra' Pitagorici la lingua dottrinale prese molto da' matematici, tra' Greci prese il più dall'arti del disegno; e indi l'archetipo, e la forma, e Dio artefice primo, e l'idea informatrice della materia. 10° Finalmente, in quest' epoca il concetto si svolge pieno di vita; non solo per andamento logico, ma per moto d'affetti ancora; vedesi mirabilmente in Platone, vedesi pure nella Morale d' Aristotile, chè gli altri suoi libri son forse compendj scolastici.

Volendo specificare le cause di questa età mi paiono le seguenti: causa interna, la bontà morale di Socrate e quel fervore d' animi: cause esterne, la curiosità della gente che ascoltava volentieri le dispute e l' eccitava; i sistemi anteriori come i pitagorici, gli eleati e gl' ionj; il politeismo che pure allontanando da Dio, fermava le menti a considerare l' uomo; la fine de' simboli asiani, quando i sistemi sacerdotali rifuggirono nel mistero; il teatro e l' arti belle, perchè Prometeo, i Persiani, Edipo re e Fedra, uditi da Socrate, certo lo invogliarono a meditar ciò che passa nell' animo nostro; i sofisti che per fine di sottigliezza studiarono il pensiero e il valore delle parole e tenner viva la curiosità speculatrice. Inoltre (e vi prego notarlo, o signori), i sofisti *negavano principalmente la giustizia o il bene in sè stesso*, dicendolo arbitrario; e tal discussione stimolò Socrate a *riporre il bene a capo della sapienza.*

Quest' epoca terza dell' evo pagano cominciò propriamente da Socrate, non solo perch' egli il primo s' oppose a' sofisti, ma perchè altresì le scuole filosofiche di quell' età presero da esso il metodo e le principali dottrine. Però, inteso bene il pensiero di Socrate, s' intende facile il resto. Ma il pensiero di lui sboccia talmente da tutto l' essere suo e da tutta la vita, che la biografia è alla sua filosofia un commento necessario, senza il quale non si capirebbe quasi più nulla.

Le notizie più sicure si prendono da Platone nell' *Apologia* e ne' *Dialoghi* qua e là, da Xenofonte nell' *Apologia* e nelle *Memorie* di Socrate, e da' cenni sparsi che ne fa Aristotile.

Socrate dal padre scultore fu tirato su a quell' arte; e vi riuscì assai bene. Ciò non conta? Sì, conta; perchè l' abito di dare sentimento a' simulacri è uno studio dell' uomo. Ma essendo egli di una condizione tra povero e ricco, lasciò l' arte e si pose a filosofare; povero, non avrebbe potuto; ricco, non avrebbe forse voluto; e la mediocrità della casa gli fece odiare del pari la licenza delle moltitudini, e la superbia dei ricchi e delle corti.

La madre Fenarete era levatrice; e nel *Teeicie*. Platone la chiama generosa, acre e severa. Non crederemo noi, che per natura e per educazione, ciò si trasfondesse nel figliuolo? Comunque, Socrate paragonava spesso la propria filosofia all' ufficio di sua madre: tanto le meditazioni de' grand' intelletti sgorgano dalla realtà! Praticò da giovane con gli uomini più segnalati; Prodico gl' insegnò la sinonimia, e Damone pitagorico (notate bene, o signori) lo ammaestrò nella musica, com' in arte necessaria all' ordine de' costumi e della città; però il sottile discernimento de' significati lo avvezzò all' esame distintivo delle idee, in che sta gran parte del metodo di lui; e le severe armonie de' Dorj gli avvalorarono i sentimenti religiosi, e gli composero la volontà in accordo placido e forte con la ragione, e l' amore del bello e del vero con quello del bene. Forse

e' non ebbe speciali maestri in filosofia; e s'invogliò di essa col tanto e pubblico disputare che se ne faceva. Xenofonte lo dice *autore di propria filosofia*. αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας; ma sappiamo per altro da Platone (e va notato), che Socrate s'allegrò di sentire come Anassagora poneva la mente ordinatrice del mondo; il che non si opinò dagli altri della setta ionia. (*Plat. Phæd.*)

E Socrate sentiva religiosamente dal profondo dell'anima. Egli aveva, come apparisce da Platone (*Phæd.*) e da Xenofonte (*Cyrop.*), una fiducia senza limiti nella provvidenza di Dio. Si è disputato s'egli credesse agli dèi o a un Dio unico. Certo è, ch'egli sacrificava in casa sua, e spesso ancora sopra i comuni altari della città, e si valeva della divinazione; talchè, morto lui per l'accusa di miscredenza contro gli dèi della patria, Xenofonte diceva: « Resto meravigliato, come gli Ateniesi furono persuasi che Socrate non pensava bene degli dèi, dov'egli non disse nè fece mai nulla d'empio contro di loro. » (*Mem. I*, 1.) Non v'ha dubbio neppure ch'e' non ricorresse agli auspicj, chiamando pazzi, sì quelli che non credono niente alla ragione, come quegli altri che non ricorrono agli dèi, dove la ragione non arriva. (*Mem. I*, 1.) Narran d'accordo Xenofonte e Platone nell'*Apologia* e altrove, che Socrate aveva intima fede in un suo genio, o dèmone, o spirito, o voce divina interiore, ond'era ammonito di non fare qualcosa non utile o non giusta. Narrano ancora, che chiesto di consigli, e' li dava sì giusti e sì profetici, da venirne male a chi non li seguisse. Credeva di filosofare per vocazione di Dio; e l'astenersi da ciò stimava un disobbedirgli: talchè Platone fa dire a Socrate nell'*Apologia*, che se i giudici suoi lo rimettessero in libertà, purch'egli cessasse dalla filosofia, avrebbe risposto: volere ubbidire a Dio piuttostochè a loro, e voler filosofare finchè avesse fiato. Tutto ciò esclude la finzione; ma si può tenere che Socrate cercasse l'accordo del monoteismo con le credenze volgari, stimando gli dèi emanazioni di Dio. Di fatto egli chiama

i démoni, o dèi o figliuoli di dèi (*Plat. Apol.*); ma da Xenofonte si raccoglie, che Socrate riconosceva presente in tutto l'universo un'unica divinità. (*Mem. I*, 5.) Bensì egli odiava tutte le favole che ponessero negli dèi l'ingiustizia e la sensualità. (*Plat. Eutifr.*) La contrarietà di lui a immaginare gli dèi in forma umana o materiale, e quel suo affermare con Anassagora che il sole e la luna non sono dèi (*Plat. Apol.*), e il voler trarre le favole a senso *conveniente,* come Pindaro (*Plat. Fedro*), gli tirarono addosso gli odj de' Gentili. Del resto, e' si vede da tutto ciò, quanto Socrate restasse addietro in tal parte a' filosofi più antichi, come Xenofane, i quali rigettavano apertamente il culto pagano. Ma, salvo tal errore, la fede di Socrate era filosofica al sommo, perchè, mantenuta la potestà della ragione nostra, ov'ella scorge da sè, confessava l'armonie universali ed arcane tra Dio e l'universo, tra la ragione eterna e l'anima umana. Che alto concetto ha di Dio, chi ci crede segregati da lui? *Operano le cause seconde,* va bene: *per leggi lor proprie,* anche questo va bene; ma nell'atto d'ogni cosa v'è insito l'atto perenne di Dio, che non isforza, ma dispone, e con un disegno che comprende tutti i particolari, perch'eterno, immutabile, immenso. Quando il popolo dice: *non si muove foglia se Dio non voglia,* il popolo pensa come Socrate, meglio di Socrate, e non in modo rozzo, nè fantastico, ma terribilmente sublime e intellettuale, perchè travalica i confini e la moltiplicità delle cose, e concepisce un'unità indivisibile e infinita.

Socrate ebbe moglie fastidiosa. Si riprende da taluno come capo di casa trascurato. Non so da che prove; ma leggo in Xenofonte, com'egli amorevolmente persuadesse il figliuolo a compatire le superbie della madre; e come ragguagliasse le spese al piccolo patrimonio; e come placasse le discordie tra due fratelli; e consigliando il lavoro traesse gli amici dalla povertà. (*Xen. Mem. II*, 2, 3, 7.)

Fu buon cittadino, combattè valorosamente a Poti-

dea, Delio ed Anfiboli; esercitò due volte i magistrati con santità d'animo; e se non cercò i pubblici uffizj, Xenofonte gliene fa dire il motivo: « In qual maniera credi tu ch'io tratti meglio i negozj pubblici, col trattarli da me, o procurando che vi sia molta gente abile a trattarli? » E di fatto nel terzo libro delle *Memorie*, narra Xenofonte varj esempi, ove Socrate, o incita, o addirizza i giovani ne' civili negozj, o li rimove da essi, secondo le disposizioni. Da che si scorge, come il suo insegnamento mirasse alla pratica. E certo, ch' egli riuscisse ad ammaestrare alcuni nella cosa pubblica, gliene fan fede Xenofonte, gran capitano, e i cittadini insigni usciti dalla sua scuola; non dovè, dunque, mancargli l'ingegno politico e la destrezza. Vero è, che Platone gli fa raccontare nel *Gorgia*, com' egli presiedendo già alla sua tribù, e contando i suffragi, vi s'impacciò; ma considerate, o signori, se lo sbaglio in cosa sì materiale può dare argomento d'incapacità, quantunque l'abbiano creduto uomini gravi.

Amò la giustizia più della vita e dell'aura popolare. Platone gli fa dire nell'*Apologia*, che volendo il popolo la condanna ingiusta di dieci capitani, e Socrate presiedendo la tribù Antiochea, egli solo tra' giudici resistè alla moltitudine minacciosa « e stimai che bisognasse piuttosto per le leggi e per la giustizia mettersi a pericolo, che sentire a modo vostro (i quali non sentivate il giusto) per timore di carcere o di morte. » E s'oppose non meno a' Trenta tiranni, che gli comandavano di dare una sentenza iniqua « quella terribile potestà non m'atterrì punto, sicchè commettessi ingiustizia, perciò coloro m'avrebbero forse ucciso, se in breve non cadevano. » Le quali cose conferma Xenofonte. Non si creda per altro ch' egl' intendesse la giustizia perfettamente, come un rispetto alla natura umana *in universale;* non amò i proprj nemici, e solo il contristarsi nella buona ventura degli amici chiamò invidia. (*Xen. Mem. III*, 9.) Tuttavia, Platone gli fa condannare la vendetta, perchè l'ingiuria è sempre illecita verso chiunque. (*Crit.*)

Quant' a' costumi, scrittori meno antichi lo accusano di vizi infami, e a quel tempo comuni. È una calunnia: nel *Convito* di Platone, Alcibiade purga la memoria di Socrate da questo vituperio; e gli dà lode di molta costumatezza; nel che il testimonio di Xenofonte combina. Pure, la santità del costume, come il compimento della giustizia, non capiva nell' animo de' Gentili, e n' è prova il dialogo con Teodota meretrice, ed anche il precetto (ripetuto da Cicerone) del temperarsi, ma non dell' astenersi. (*Xen. I*, 3; *III*, 11.) E' svergognava i corrotti; però Crizia, già ripreso da lui, e fatto poi de' Trenta tiranni, gliela serbò, vietandogli di praticare la gioventù, e minacciandolo di morte. (*I*, 2.)

Questa bontà morale di Socrate lo recò quasi alla dottrina e alla professione della umiltà; che non consiste nell' avvilimento, ma nel riconoscere la superiorità di Dio, l' uguaglianza degli uomini e l' imperfezione nostra; e quindi è parte di verità e di giustizia. Però, quando l' oracolo d' Apollo disse, che Socrate era il più savio degli uomini, egli, come s' ha nell' *Apologia* di Platone, interpretava queste parole così: lui essere il più savio, perchè, mentre gli altri si tengono sapienti, ei sapeva di non sapere: e ripeteva, come Pitagora, che Dio solo è sapiente. Ma ho detto *quasi*, perchè l' umiltà magnanima non istà senza cognizione piena del vero e del giusto. Però l' ironia di Socrate, quello spassarsi volentieri dell' altrui presunzione, nell' umiltà sentiva l' orgoglio; e più lo sentivano le parole riferite da Xenofonte: « Non sai tu, ch' io fin a questo dì non accorderei ad anima nata l' esser vivuto meglio e più giocondamente di me? » (*Mem. IV*, 6.)

Effetto e cagione di queste virtù, gli ardeva nell' anima il desiderio del vero e della sapienza. Come l' Alighieri, stava rapito in lunghe e profonde contemplazioni, nè allora lo toccava più cosa del mondo. Nel *Convito* di Platone si narra che Socrate, soldato a Potidea, stette immobile e astratto in gran pensiero per molte ore, e, all' alzarsi del sole, si riscosse, e adorato Dio, si

partì. A me, quel soldato lì, che combatte per la patria, e medita la scienza, e prega, e si chiama Socrate, mi par cosa tanto bella e sublime, da empier l'animo di meraviglia e di desiderio.

Egli adunque sì altamente innamorato della sapienza, non alzò cattedra, ma si poneva nelle piazze e nelle vie tra 'l popolo, combattendo i sofisti, affinchè confutati gli errori e umiliata la superbia, si palesasse la verità. Costoro vendevano l' arte loro al più buon mercato; e Socrate li paragonava alle bagasce (*Xen. Mem. I*, 6); però essi ce l'avevano a morte, e Antifonte cercava di levargli d' attorno i seguaci. (*Ivi.*) Fatto sta, che l' opera venne coronata del premio più desiderabile al mondo: molti de' suoi uditori divennero migliori. Xenofonte dice di lui quest' elogio, che vale per mille: *Ei ritrasse molti dal vizio.* Altri lo fuggivano, vergognando; altri sentivano almeno la battaglia della ragione contro gli appetiti; e Alcibiade dice in Platone: « Io dunque lo fuggo e l'evito, e quante volte lo guardo, mi prende vergogna di non aver mantenuto le promesse, e molte volte desidero morire. » (*Conv.*) Questo l'effetto morale, ch' è il migliore; l'altro della scienza lo palesa Xenofonte, benchè non inclinato a studj speculativi, mostrando come, se non altro, Socrate rendesse i suoi famigliari più atti al ragionare concludente; e però la conversazione di lui era cercata da quegli stessi, che non amavano la giustizia, ma si volevano addestrare nelle pubbliche concioni, come Alcibiade e Crizia. Platone scrive nel *Teagete*, che molti di nessuna stima, poich' ebbero usato con Socrate, divennero superiori agli altri; e però il giovinetto Teagete si raccomanda di essergli scolare.

Socrate fu veramente riformatore di filosofia per tre ragioni: perchè *tornò alla coscienza morale*, *per la sua opposizione a' sofisti*, cioè a' sistemi negativi, e *pel suo metodo d' osservazione interiore*. Nè vuol credersi già che il fine di Socrate sia pratico soltanto senza valore scientifico, cioè senz' indagine di principj e d' ordinamento razionale; com' un dotto alemanno pensò con tal preoccu-

pazione che trovato in Xenofonte la dimostrazione socratica sull'esistenza di Dio, disse: *ciò non è di Socrate*, perch'egli non filosofò a quel modo: nè altre ragioni (vedi abuso di criticismo) potè recare. (*Bertini, su Socrate, negli Atti dell'Accademia Reale di Torino.*) Fatto è che Socrate non si può concepire senza filosofia speculativa; vi repugnano l'*educazione di lui*, ricevuta da Prodico e Damone; il suo tempo ch'era *curiosissimo di speculazioni*, e il *suo contrastare a' sofisti*, così periti nella dialettica. Dunque il fine socratico è *morale* e *civile*, ma *scientifico* ad un tempo; e queste separazioni si fanno a' dì nostri, non allora. Il costitutivo della sua filosofia è questo: mettesi adulto alla istituzione de' giovani per vocazione divina e per educare in loro la *ragione alla signoria di tutto l'uomo, la ragione consapevole di sè, e quindi retta, e perciò addestrata a tutto e a speculare e a fare*. Per lui la scienza ebbe tal fine: liberare la ragione dagli errori a cui dà occasione il senso e l'appetito inferiore; così l'anima si franca del corpo, e ottiene perciò *probabilmente* una vita futura. Probabilmente (*Apologia, Plat.*); chè, dice Giulio Simon (*Revue des deux mondes, XXVIII, pag.* 650), la sola filosofia cristiana porge quella certezza che la nostra non può.

Veduto il fine di Socrate, e' domanda qual fosse per lui il concetto della scienza. Si raccoglie da' *Memorabili* di Xenofonte e da Platone e dallo stesso Aristotile (e qui si conferma che il pensare di Socrate non mancò di speculazioni scientifiche) come la scienza consistesse per lui *nell'ordine di ragione riconosciuto entro di noi e fuori di noi, e quindi voluto e operato.* Talche dice Aristotile che a Socrate spetta le *difinizioni* e il *processo induttivo* onde si coglie l'*universale* o l'*essenza* (*Met. XIII*, 4), e però dice Xenofonte che la scienza fu per lui un rendersi conto del pensiero e delle sue relazioni. (*Mem. e anche Plat. Menone.*)

Qual è dunque il mezzo e il metodo della scienza? Il *mezzo* è la ragione che s'aiuta de' sensi, ma che se ne libera poi per salire agli universali, cioè al vero, al

bello, al buono. Il *metodo* vuol considerarsi e *intrinsecamente*, ed *estrinsecamente*.

Egli cominciò dal dubbio, cioè da un che in apparenza negativo, ma temperato da un che sommamente positivo, cioè dal precetto *conosci te stesso. Qual dubbio?* Forse il dubbio universale, come quello del Cartesio? No, di certo, o signori, perchè subito stabiliva *conosci te stesso;* il che fa supporre la certezza di molte verità. Qual dubbio dunque? Il dubbio, contro il dubbio arrogante de' sofisti, e contro le opinioni non provate, ma arbitrarie de' fisici ionj. I sofisti, negando la certezza del vero, presumevano tuttavia di poter sostenere invincibilmente qualunque tesi con equivoci di parole, e con sottigliezze d'argomenti. Or bene, Socrate confondeva e metteva in contraddizioni costoro per via di domande, e mostrava come riuscisse a niente quell'arte loro cavillosa e superba anche in materie semplici e da fanciulli. (*Plat. Eutid. Xen. Mem. IV,* 2.) Questo dubbio perciò, negativo in apparenza, perchè finiva col mostrare a' sofisti ch' essi non sapevano alcun che, era in sostanza un' affermazione del vero naturale, e superiore a qualunque sofisma. E così era del dubbio contro le teologie e cosmologie materiali degl'Ionj. Che diceva Socrate? Costoro credono di sapere e non sanno nulla; perchè parlano di Dio e dell' universo, non conoscendo sè stessi; e però, o non distinguono la mente, o ponendo la mente com' Anassagora, non la dimostrano poi da ciò che tutte le cose son ordinate con ragione. (*Plat. Phæd.*) Spogliamoci dunque di tutte le opinioni fittizie e presuntuose, e principiamo dal conoscere noi stessi, cioè dall'ammettere per vero tutto quello solamente che la natura della ragione o ci mostra da sè, o ch' è a lei consentaneo: ecco il dubbio socratico non fondato nel nulla, ma in un' amorosa e ferma persuasione della verità e del conoscimento naturale.

È noto ch' a' suoi famigliari e' ripeteva sempre le parole postegli in bocca da Platone: « Del resto, o beato, obbedisci a me e all' epigramma ch' è in Delfo, conosci

te stesso. » (*Alc.* 1.) E altrove: « Parmi ridicolo, se ignoro me stesso, cercare le altre cose. » (*Fedro.*)

Nè si creda che il *conosci te stesso* (γνῶθι σεαυθόν) valga l'esame del pensiero, com'apparenza soggettiva, nuda d'ogni oggettività; o valga l'esame della coscienza solitaria, fuori delle sue relazioni con Dio e con l'universo, com'un albero senza luce e senz'aria. Già il dire: *conosci te stesso,* implica non il solo fatto del pensiero, ma il conoscimento dell'essere nostro; e quel *te stesso,* implica il concetto dell'altre cose, distinte da noi e a noi congiunte. Socrate, dunque, principiò dalla coscienza piena e perfetta di sè; non dal *cogito* del Cartesio, nè dalla critica del Kant. Ed è a cominciare di lì, perchè la coscienza è il tutto delle cognizioni nostre *presenti a noi;* sicchè per essa soltanto *sappiamo di sapere,* come si richiede nella scienza suprema: e lì troviamo i concetti logici universali, e la conoscenza di Dio creatore, che ci serve poi di criterio massimo per l'ordinamento di tutto il sapere. Inoltre, perchè tutte le cose son conosciute in relazione di chi le conosce, non si può avere, se non è nota la relazione stessa con noi e col nostro pensiero, la notizia piena di quelle e dell'ordine loro: però, nel cogliere tal relazione sta la scienza suprema. E infine, se non conosciamo quest'ordine della natura umana rispett'a Dio e all'universo, non possiam'operare il bene, ch'è osservanza dell'ordine stesso: sicchè, non tutti san dare al conoscimento di noi forma scientifica, ma tal conoscimento è necessario a tutti per ben operare. Ecco il perchè diceva sant'Agostino ch'io *conosca me, ch'io conosca Dio;* e santa Caterina da Siena (che il Tommasèo chiama *grande scrittore*) ripeteva mille volte la necessità del *conoscimento di noi stessi* alla pratica delle virtù. E così la pensava Socrate: il suo *conosci te stesso,* γνῶθι σεαυθόν, è il sapere di sapere; è il nostro me in relazione con l'universo e con Dio; è il conoscimento riflessivo di noi stessi, voluto e cercato da noi per sapere ciò che possiamo e dobbiamo fare. Però diceva egli, e già l'ho notato (*Plat. Menone; e Xen. Mem.*), che la

scienza consiste nel sapersi rendere conto del proprio pensiero in sè, e in relazione con gli altri pensieri. Però ancora censurava quelli che, lasciato da parte lo studio dell'uomo, contemplano le cose divine (*Mem. I*, 1); ma egli (dice Xenofonte), « delle cose umane ragionando, considerava che sia la pietà, che l'empietà, e l'onesto e il turpe, e il giusto e l'ingiusto; » però dall'uomo levavasi alla giustizia e a Dio. E a Eutidemo e a Carmide, perch' e' sapessero fare il bene della repubblica, consigliava d' obbedire al precetto ch' è sul tempio di Delfo: non potendo ben fare chi non conosca sè, e non conosce sè chi non conosca le proprie forze. (*Xen. Mem. III*, 7, *IV*, 2.)

A questa regola prima, Socrate n'aggiungeva due altre: raccolti nella propria coscienza per conoscere i fatti dell' essere nostro e del nostro pensiero, alziamoci con l'induzione alle idee e leggi universali, così del pensiero come dell'altre cose. Dopo ciò, per mezzo dell'idee universali, avute con l'osservazione accurata e con l'induzione, scendiamo dal generale al particolare; cioè alla deduzione. Non è questo, o signori, il metodo vero, che dalla realtà bene osservata trae le notizie generali, e trae quindi da esse illazioni senza numero? Però dice Xenofonte, che Socrate non cessava mai co'suoi familiari di cercar che sia qualunque cosa particolare (*IV*, 5), ossia di cercarne l'idea, che ne rappresentasse la natura. Qui egli poneva tutta l'arte del disputare: con un paragone minuto e con un'analisi esatta, venire al concetto determinato. E qui anche feriva la sua ironia, perchè con tale paragone e discernimento mostrava, come i suoi interlocutori si formavano in fretta idee generali false, non ammannite dalla osservazione e dall'esame de'particolari; il che appunto viene ripreso da Galileo e da Francesco Bacone. (*Mem. I*, 4.) Aristotile nella *Metafisica* (*XIII*, 4), nota con la solita precisione questi due punti del metodo socratico, e dice: « Due meriti però *ciascuno attribuisce proprio a Socrate;* i discorsi induttivi e le definizioni universali; giacchè queste cose cadono circa il principio della scienza. »

Ma in tale ricerca Socrate procedeva forse con la ragione solinga, senz' aiuto di tradizioni sacre ed umane, e disprezzando l' autorità del senso comune? Ciò non poteva darsi; perch'egli muoveva dal *conosci te stesso;* e il nostro me ci s' appresenta sociale e religioso. Però alle tre regole dette, si vuole aggiungere una quarta; alla ricerca del vero ne dee soccorrere la fede in Dio e nelle massime del senso comune. Dal che rileviamo che la ricerca di Socrate si volgeva intorno alle ragioni del conoscimento, ma egli non chiamava in dubbio la certezza naturale di ciò che conosciamo ad evidenza. Egli di fatto, come ce l' attesta Xenofonte, aveva gran fede alle tradizioni più universali e più antiche, come più vicine alle origini, e nel discorso moveva sempre dalle verità comuni. Nelle *Memorie* di Socrate Xenofonte narra un maraviglioso dialogo del suo maestro con Aristodemo (*I*, 4), e quegli persuade a costui la necessità della religione con queste parole: « Non vedi tu, che delle cose umane le più antiche e le più fornite di sapienza, cioè le nazioni e le città, sono nel culto divino le più pietose? » E altrove: « Socrate procedeva da quelle cose, *in cui massimamente convengono tutti*, perchè questa credeva essere la certezza del discorso. » (*Mem.* IV, 6.)

E tra le verità quali son mai le più lampanti, e di cui s' ha, non solo un' evidenza prima e universale, ma un sentimento altresì forte e perenne? Certo le verità morali; ed ecco il perchè, volendo Socrate confutare i sofisti e giovare al proprio paese, si valse principalmente di quelle per dimostrare poi il resto: ultimo punto, essenziale al metodo di sì grand' uomo.

Con questo metodo e con questi criterj, egli cercò la scienza; che consisteva per lui, come s' è veduto, nell' *idee ben definite* di ciascuna cosa, nell' *ordine di quelle*, e nella loro *armonia con l' ordine della natura*, talchè la razionalità interiore si vedesse effettuata nell' universo e ci conducesse alla ragione ordinatrice.

Il metodo suo, *estrinsecamente considerato*, si riduce

a questo: Procedeva per via di domande, come già faceva Parmenide (*Plat. Sofista*), procurando che l'interlocutore fosse avviato per la domanda in modo, da venir poi con le risposte al fine premeditato da Socrate, ma che Socrate diceva d'ignorare per togliersi ogni apparenza di maestro. Socrate perciò, quando confutava i sofisti o chiunqu'altro, non contraddiceva mai; bensì con le interrogazioni portava l'interrogato a contraddire sè stesso, e quindi a riconoscere da sè che egli era in errore. Oppure, con le interrogazioni tirava il discorso a tal punto, che si vedeva l'assurdità di certe sentenze, nata il più dal non esser elle abbastanza comprensive od universali. In questi due casi si ripigliava il discorso da un altro lato, tentando di giungere all'idea suprema che regge quel tal ordine di cognizioni. Così voleva ed otteneva due effetti, che si riconoscesse l'ignorante presuntuosità de' sofisti, e come bisogni guardar sempre le questioni da ogni lato, per giungere all'universalità. (*Plat. Sofista e Apologia; e Mem. di Xenof. passim.*)

Questo metodo veniva dal concetto della scienza (già spiegato innanzi) e lo compieva. Ma qui si domanda: Socrate avendo concepito la forma scienziale, ne seppe altresì ordinare la materia in un sistema? la qual domanda può avere due punti principali: se egli scorgesse ben chiara la relazione fra scienza e moralità, e se di Dio e dell'universo avesse cognizione retta e scientifica.

Sul primo quesito dirò, che Socrate pose un intimo legame fra scienza e sapienza, cioè fra il sapere e l'operare giustamente. Però dice « i sapienti sono sapienti per la scienza » (*Xen. IV*, 6); e altrove: « la giustizia e ogni altra virtù è sapienza. » (*III*, 8.) Da certe parole di lui, come a dire, che dalla sola ignoranza del bene procedono le non buone azioni; e che nessuno vuole il male scientemente; han dedotto alcuni, ch'e' negasse la libertà, non avendola distinta dall'intelletto, e Aristotile gliene fa rimprovero. Ma un passo di Xenofonte ci chiarisce il pensiero di Socrate. Nel

primo libro, cap. 1, de' *Memorabili*, narra Xenofonte, che Socrate chiamava *oziosi* tutti i malvagi; oziosi perch'essi *non facevano* il bene. Ora mi par chiaro, ch' egli nel medesimo senso chiamasse *ignoranti* i malvagi, perchè questi *non riconoscono* volontariamente il vero. Tutto il punto sta in quel *riconoscimento volontario*, da cui rifugge il cattivo, e a cui si volge l'onesto; talchè proprio chi opera male, gli si accieca la mente, non usa a pensare il bene. Tutti abbiamo un conoscimento naturale; ma questo si rende chiaro ed *efficace* col riconoscimento riflessivo e pratico. Tal dottrina è quella pure della Scrittura che chiama ignoranza ed errore il peccato, e verità e sapienza la giustizia. Tra la scienza (come conoscenza in genere) e la sapienza, il vincolo è posto dal riconoscere volontariamente ed *efficacemente* la verità. Pare nondimeno che Socrate non si désse ben conto di ciò, e andasse a qualch' esagerazione, perchè dice. che chi facesse il male sapendolo, sarebbe migliore di chi non lo sapesse. (*Mem. IV*, 2.)

Ma quali dottrine stabilì Socrate nel subietto della scienza, cioè Dio e l'universo? Qui poco c' è noto perch'egli non iscrisse nulla e le sue opinioni vanno confuse a quelle de'suoi discepoli. Inoltre, la necessità di combattere tanti sofismi, e l'oscurità crescente delle tradizioni, non gli concederono (come gli rinfacciava Ippia) di poter dire sempre qual era la verità; ma piuttosto di palesare gli errori. (*Mem. IV*, 4.) Non vi ha dubbio, peraltro, che quanto a Dio, Socrate ne concepisse l'unità e la provvidenza, salendovi dall' armonia di ciascuna cosa co' loro fini e col tutto. E ciò si conosce dal dialogo con Aristodemo, già mentovato innanzi. Ivi Socrate mostra, che tutt'è fatto con ragione e consiglio nel corpo degli animali, e massime dell'uomo; e come la nostra mente, benchè invisibile, regga il corpo e le operazioni di esso; e com'all'impero di questa mente risponde la fattura del corpo; e come l'eccellenza di tal mente, che pensa a tante cose insieme e tanto lontane fra loro ci dà la prova della divinità, che, invisibile, è per tutto,

sa tutto e provvede a tutto. (*I*, 5.) Ma già ho notato, che il suo culto agli dèi e il chiamare i démoni figliuoli degli dèi, porge sospetto ch'e' non avesse chiara notizia di Dio creatore e ammettesse un'emanazione al modo orientale e pitagorico. Pare a ogni modo ch' egli professasse il dualismo, perchè lo ritroviamo nelle migliori scuole derivate da lui. Nè v' ha segni ch' egli ammettesse Dio come creatore: lo aveva bensì come ordinatore supremo pel fine del bene, e narra Platone che a Socrate dispiaceva il contrario in Anassagora. (*Phæd.*)

Nell'universo distingueva la materia, che cade sotto i sensi, dallo spirito, che si percepisce con l'intelletto; però ad Aristodemo, che gli obiettava di non vedere Dio, rispose: e *l'animo lo vedi tu?* (*Mem. I*, 1.) E tutte le cose corporee e prive di ragione stimava ordinate al fine della ragione; però diceva: *Tutto ciò che non ha mente è spregevole* quando non è più utile. (*Mem. I*, 2.) Sicchè credeva, contro l'opinione del Kant, che in tutte le cose si debba cercare la loro finalità secondo il concetto dell'ottimo; la qual ricerca, se non si fa *a priori*, ma con l'esperienza, non v'ha nulla di più alto e di più vero. (*Plat. Phæd. e Xen. Mem. I*, 4.) La fisica di Platone, d' Aristotile e di Zenone si tenne in quella via, ma più Aristotile e con più felicità. (*Hist. Anim.*) Quindi ancora Socrate non istimava le figure dell' arte, se non ritraevano i segni dell' animo, i più belli, buoni e amabili costumi. (*Mem. III*, 10.)

E nell' uomo distingueva il corpo dallo spirito, e i sensi dalla ragione; corpo e sensi ordinati al governo di questa. Ma onde faceva egli derivare la mente nostra? Dubito, per emanazione da Dio, e che la materia la ponesse eterna; come le scuole posteriori. Me ne dà sospetto un passo di Xenofonte, ove Socrate dopo avere affermato che nel corpo dell'uomo v' è una piccola parte di ciascuna cosa, terra, acqua e simili, soggiunge: « E la mente, che sola non è in alcun luogo, onde credi tu d'averla fortunatamente rapita? » (*Mem. I*, 4.)

Per Socrate, adunque, Dio, causa ordinatrice con un disegno della mente eterna, è ragione del conoscere, perchè la nostra mente ritrova in tutte le cose la ragione. E Dio è il bene e la legge dell'operare, giacchè tutto fa per un fine ottimo. Indi Socrate prova che vi ha leggi naturali, non iscritte, che tengono in sè stesse la propria efficacia; perchè a trasgredirle, ne vien sempre male, senza pena di potestà civile; talchè Ippia conclude: « In verità, o Socrate, tutto questo sembra divino; perchè il contenersi nelle leggi medesime la pena, mi par cosa d'un legislatore sovrumano. » (*Mem. IV*, 4.) Così Socrate dimostra l'esistenza di Dio *con l'ordine dell'universo,* con la *perfezione del nostro intelletto* e *con la legge naturale.* Ma quand'egli scendeva a' particolari sembra che si smarrisse; e quindi poneva il criterio del giusto nelle leggi della città. Ne veniva che sulla immortalità dell'animo non aveva egli idee chiare e sicure, benchè pendesse a crederla, com'appare dall'*Apologia* di Platone.

Ch'è dunque la verità per Socrate? La rispondenza del conoscimento con le cose per un'armonia posta da Dio, verità suprema. Ch'è il bello? E'lo diceva a Parrasio « l'eleggere il più perfetto. » (*III*, 10.) Ch'è il bene? Il perfetto in quanto è voluto. ὅτι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν: Il buono solo è bello. Così, vero, bello e buono sono un'unica cosa in un triplice aspetto.

Che utilità nacque da Socrate? Immensa; il compimento della forma scientifica, operato da Platone, Aristotile e Zenone; sublimi verità chiarite da essi, e che ritroveremo nella pienezza del filosofare cristiano, perchè nulla di vero si perde nel mondo, come nè una stilla di rugiada; la moralità della scienza; l'allontanamento dal panteismo; la concordia d'alcune dottrine principali (come il primato del bene) e la libertà nei problemi; un moto dialettico che s'è propagato in ogni civiltà; e un'ammirazione perenne alla Grecia, che però vide l'armi d'Europa correre alla sua liberazione. Tuttavia, non avendo Socrate (a quel che pare) stabilito come pernio

il concetto di creazione, si rinnovò pur troppo, anche nell'epoca terza la legge che abbiamo verificata nell'epoche anteriori. V'ha il panteismo di Megara: inoltre, anche il dualismo di Platone, d'Aristotile e della Stoa, fu mescolato di confusione o di semipanteismo; spirituale e più alto in Platone, più accosto all'umano e all'animale in Aristotile; materiale negli Stoici. Al che seguì l'idealismo senza Dio nella nuova Accademia; il materialismo senza Dio negli Epicurei; la negazione assoluta negli Scettici; e il misticismo negli Alessandrini: ripetizione de' medesimi errori allora e sempre, quando non ci posiamo in quella sapienza, che non separa nè confonde nulla, ma tutto distingue ed accorda,

LEZIONE DECIMASESTA.

EPOCA TERZA DELL' ÈRA PAGANA. — PLATONE.

SOMMARIO. — Per vedere quali scuole venissero da Socrate, bisogna badare a'*principj comuni* e al *metodo comune*, oppure, se un errore sia *occasione* d'altri errori. Indi si rileva che i cirenaici ed i cinici non derivaron da Socrate. — Aristippo seguì Protagora, e Antistene Gorgia; proseguiron dunque la sofistica precedente. — I Megaresi, al contrario, vengono sì dagli Eleati, ma più da Socrate; ed Euclide lo manifesta in quattro punti più principali. — I Megaresi mettono (sembra) un'*immobile moltiplicità* nell'unità immobile del Bene; mentrechè gli Eleati negano la moltiplicità mobile nell'immobile unità, e gl'Ionj l'unità immobile nella moltiplicità mobile. — Quel panteismo non prevalse tra'Socratici, ma il dualismo. — Cenni sulla vita di Platone. — Fonti da cui trarre il sistema di Platone. — Critica eccessiva d'alcuni alemanni. — Merito degli Alemanni nel testo platonico. — In Platone, più che in altri, non va badato a frasi segregate. — Pregi di Platone come scrittore; vita de'suoi dialoghi; e lor forme principali. — Studio nell'apparente facilità. — Classi principali de'dialoghi; la differenza tra i *contenziosi*, gli *espositivi* ed i *misti*, preme assai per distinguere le conclusioni, ec. — Criterj della sua filosofia: relazione tra gl'intelligibili e l'intelletto o ovidenza; senso comune; tradizioni sacre; studio di tradizioni scientifiche; amore della sapienza. — Quindi si prescrive da lui che innanzi di cercare la verità, l'animo sia purificato. — Metodo di Platone; sceverare dalla confusione de' concetti e de' giudizj l'idea precisa, e trarre poi da questa le conseguenze. — Esempi nel *Teetete*, nel *Filebo* o nel *Menone*. - Quel metodo insomma è la *comprensione dell'attinenze ideali e reali nella loro universalità* (*Filebo*); il metodo sofistico è il contrario: modi varj di quel procedimento. — Che cosa è la scienza per Platone? Ciò va considerato nella parte *negativa* e nella *positiva*. — La negativa stette nel confutare i sofisti o le incompiutezze de' sistemi: esempi varj. — La positiva stette nel determinare la scienza in sè, e nel trarne poi l'ordine della filosofia; di cui si discorre più espresso nel *Teetete* o nel *Teagete*. — La scienza è dell'immutabile, ossia del divino e di ciò che più gli s'accosta e ch'è l'animo umano. — Scienza degli universali; dialettica. — Sta nel conoscere l'essenza immutabile delle cose; esempi varj. — Questa facoltà o tendenza di levarsi al concetto di perfezione, non si può negare; concetto necessario alle scienze, all'arti, alla virtù, alla civiltà. — Platone s'inalzò fin all'idea generale dell'essere; considerata ne' principj universali della ragione, e nel triplice aspetto del vero, del bello e del buono. — Talchè Platone indovina l'*ente assoluto*. — Platone dà varie dimostrazioni dell'esistenza di Dio. — Ma errò pe'vizj dell'induzione astrattiva — Però egli poneva cinque cose, Dio, l'idee, l'intelligenza, l'anima, la materia; le quali si riducono a due, Dio e la materia. — Questo sistema è un *dualismo*; e, quanto alla natura intellettuale, un *semipanteismo*. — Varie prove di ciò; e si risponde alle obiezioni. — Dio è concepito a immagine dell'intelletto umano; però immutabile e mutabile ad un tempo; e ciò pareva a Platone che risolvesse il problema fra gli eccessi contrarj degli Eleati, degl'Ionj e do'Megaresi. — Si rileva che Platone non giunse al vero concetto di Dio creatore; e si risponde allo Stalbaum. — Col dualismo vengono spiegate l'opinioni della *reminiscenza* (che non è *intuizione*) e della *metempsicosi*. — Che cosa è

l'uomo? belle dottrine, ma guaste de' soliti errori. — Bella teorica del conoscimento; ma poi si confondono cose distinte, o si separano; e si toglie troppo alla osservazione esteriore. — Gli stessi pregi o gli stessi difetti nella teorica del bene.

Socrate morì, finita la guerra del Peloponneso, dalla quale ebbe Atene l'ultimo crollo. Le istituzioni e i costumi andavano in peggio; e Socrate, educatore e correttore di molta gioventù, ritardò certamente, non impedì la rovina. Il moto, impresso da lui nelle menti e nelle volontà, continuò, allentando e sviandosi sempre più, finchè rimase a' Greci alito di vita, che si spense nella signoria de' Macedoni e de' Romani. Ma è un grande spettacolo, o signori, che un povero omicciolo s'opponesse a tanto rovescio non senza efficacia; e dove la potenza de' Greci declina e finisce, il pensiero di Socrate invece, svolto da Platone, da Aristotile e da Zenone, risorge nella Cristianità e vive immortale. Or ci vengano a dire che il pensiero non conta!

Che scuole, o signori, nacquero veramente da Socrate? Si suol affermare da taluno che derivarono da lui la Cirenaica, la Cinica e quella de' Megaresi, a cui si conformaron l' altre d' Elide e d' Eretria. (*Mallet. Hist. des Écoles de Megare, d'Elis et d'Erctrie.*) Ma per dire che più scuole vengono da un sol ceppo bisogna due condizioni; o che le dette scuole abbiano *principj* e *metodo comuni* (se no, onde il nascimento?), o che un errore della principale scuola *dia occasione* a trarne i sistemi sempre più negativi. Così, v' ha parentela pe' principj e pel metodo tra Socrate, Platone, Aristotile e la Stoa; v' ha poi relazione di causalità occasionale tra essi e il dubbio degli Accademici e di Pirrone, giacchè dal dualismo si corre allo scetticismo. Ma una tal quale analogia non basta, e neppure un semplice impulso che una scuola prende da un' altra, se poi l' *indirizzo è affatto diverso.* Or bene, que' di Cirene ed i cinici ebber sì un impulso da Socrate e qualche somiglianza con lui, ma non già ne derivarono. Aristippo di Cirene, fondatore di quella scuola, udì Socrate, ma non lo seguì, anzi negò qualunque *universalità* e *qualunque*

definizione. Perchè, o signori? Perchè, invece, *seguì Protagora*, il quale negando la verità in sè, e ponendola nell'apparenze, non consentiva gli universali. È vero bensì che Aristippo fa primeggiare il concetto del bene, come Socrate, ma lo considerò in modo fenomenale o soggettivo come Protagora. Rammentate voi, o signori, che già i sofisti disputavano principalmente del bene? non serve dunque tal primato per dire; costui è di Socrate. Aristippo e Areta, e Antipatro e Teodoro, ed Evemero ed Egesia ed Anniceride non hanno in Socrate la radice; già lo dissi all'ultimo dell'età italogreca, essi proseguono la negazione de'sofisti anteriori. E come dire altrimenti de'cinici? Costoro esagerarono bensì l'idea socratica che bisogni dominare il corpo; ma negarono le *definizioni*, ammisero solo il particolare, e vennero poi con Diogene e Crate a negare ogni scienza. Da chi derivano essi? Lo dice la storia: Antistene ateniese, a cui seguirono gli altri, udì Socrate, ma in età provetta; e già era *scolare di Gorgia:* e questi appunto insegnò la negazione d'ogni universalità. Nulla di più contrario a Socrate.

Non così può dirsi de' Megaresi; questi derivano in parte da Socrate, e per l'altra parte dagli Eleati, ma da Socrate più. Euclide che, morto Socrate suo maestro, si rifuggì a Megara, non trovò nel dualismo socratico una vigorosa opposizione al panteismo d'Elea, anzi potè la debolezza di tal punto confermarlo in quelle opinioni panteistiche già da lui professate. Ma in quattro cose principalissime andò Euclide col maestro, l'idea di Dio bontà essenziale, ossia *l'uno è il buono*, il fine morale posto a capo della scienza e della vita (in questi due punti gli Eleati, dicemmo, erano invece tralignati), il processo scientifico e la distinzione dell'idee. Ma ecco (e qui vi prego di por mente, o signori) dove i Megaresi sembra cadessero nel panteismo. Nel *Sofista* di Platone v'ha un luogo insigne dove si distingue tre opinioni: l'unità immobile senza nessuna moltiplicità e moto; così gli Eleati: la moltiplicità in moto, senz' immobile unità; così

gl'Ionj: la moltiplicità immobile; così i Megaresi, secondo l'opinione probabilissima del Cousin. (*V. le note al Sof., Trad. di Plat.*) È sempre quell'inestricabile nodo pe' Gentili dell'attinenza fra l'uno e il moltiplice, fra l'immutabile e il mutabile, fra l'ente e il non ente o contingente; sicchè, mentre i dualisti negano quell'attinenza, i Pitagorici confondono unità e moltiplicità, immobilità e mobilità nel principio e nel fine, gl'Ionj spengono l'unità immobile nella moltiplicità mobile. gli Eleati la moltiplicità mobile nell'unità immobile, i Megaresi poi, negando la mobilità del molteplice, lo fanno sussistere nell'unità come non più contrarj tra loro, e la mobilità parve loro una illusione, non la moltiplicità. Par dunque che i Megaresi ponessero nell'unità ch'è il bene la moltiplicità dell'*idee immobili*, e però negarono egualmente com'apparenze, tanto il moto del pensiero, cioè il confronto e la deduzione, quant'il moto dell'universo. Talchè i posteriori Megaresi *combatterono i dualisti;* Eubulide di Mileto combattè Aristotile; Alessino d'Elea, Zenone stoico; Stilpone poi, uno de' più recenti, portò la moltiplicità immobile all'estremo di negare ogni verità di giudizj non identici, perchè un'idea non ha che fare con l'altra.

Or veniamo a Platone. Egli nacque in Atene circa il 429 prima di Gesù Cristo, della stirpe di Codro e di Solone; nobiltà, che forse gli cagionò una tal quale alterezza e cooperò a svogliarlo degli ordini popolari. Da giovane poetò con leggiadria; negli scritti suoi apparisce ingegno poetico e studio di poeti. Poi si dètte a filosofare; e meditò i sistemi più in voga al suo tempo, ma con più amore quelli de' Pitagorici e degli Eleati, d'Anassagora e d'Eraclito; talchè prese dagli uni l'unità ideale e divina, e dagli altri la moltiplicità materiale e mondana. Seguì la scuola di Socrate per ott'anni, dal ventesimo al ventesimottavo; e tolse da lui e conservò quel metodo ch'io descrissi nell'altra Lezione. Morto Socrate, si racconta che Platone viaggiasse molto, nell'Asia minore. in Egitto. in Sicilia e nella Ma-

gna Grecia: de' viaggi in Italia non si dubita da nessuno; e quindi gli s'avvalorò l'amore alla idealità di quelle scuole. In Sicilia fu onorato da'due Dionisj, il vecchio e il giovane: ma questo, abbandonati alfine i consigli di Platone, ruppe a insolenza di regno; e il filosofo si partì da lui, nè più se ne curò; ma la sperienza di quella tirannide, nata da istinti carnali e superbi, gl'indettò forse la dottrina, ch'unica ragione d'impero sia primato di scienza e di virtù. A quarant'anni aprì scuola ne'sobborghi d'Atene, in un ginnasio detto Accademia, tra bei giardini; luogo conveniente all'unione del bello e del vero, speculata da Platone e praticata ne'modi e nelle scritture. E' morì d'anni ottantuno; e (secondo Cicerone) mentre componeva. I suoi libri manifestano in lui un accordo potente di ragione e di fantasia, di contemplazione e di virtù. Vi si legge qua e là di que'tratti che scolpiscono un uomo: per esempio, è notato nel *Fedone*, che lo stesso ministro degli Undici, annunziando a Socrate la morte, si mise a piangere; e nel *Gorgia* è detto, che il giudice, se condanna giustamente un uomo a morire, merita compassione. Le accuse poi contro la costumatezza di Platone sono posteriori e di tali che non hanno autorità. Nondimeno come resistere in tutto a sì generale e profonda corruttela? Però così quel Critone, uomo buono e venerato, che ricorda nel *Fedone* gli sfoghi sensuali di taluno prima del supplizio, come la risposta di Socrate, che non se n'adonta, mostrano il veleno de'tempi. Altri mali della Gentilità si palesano in altri luoghi; e gli accennerò.

Le fonti da cui trarre il sistema di Platone sono principalmente i suoi libri, che ci giunsero tutti. Si crede non autentici Crizia, l'Epinomide, Demodoco, Sisifo, Azioco, i Rivali, il 2° Alcibiade, i Dialoghi sulla Giustizia e sulla Virtù, gli Epigrammi, le Definizioni, il Testamento, le sei prime lettere. Da'più si nega l'autenticità del Minosse e della settima lettera, ma il Boeck li difende. La critica eccessiva d'alcuni Alemanni, come al vecchio e al nuovo Testamento, così venne contro a

Platone; e fra lo Schleiermacher, l'Ast e il Socher lasciaron solo Repubblica, Timeo, Fedone, Convito, Fedro, Gorgia. Protagora; tutto il resto negarono. Ma la schiera de'dotti non accolse i lor dubbj che muovono, il più, non da estrinseci argomenti, cioè da testimoni contrarj, ma da intrinseci, come la lingua, lo stile, alcune contraddizioni (*Franck*, *Dict. Philosoph.*); argomenti di molta incertezza ed arbitrio, specie se han contro l'autorità degli antichi. L'Ast, per esempio, nega le *Leggi* perchè piene d'idiotismi, e non sa che Platone gli usa di proposito e imita il discorso famigliare. Ma se questa critica è strana, gli Alemanni han d'altra parte meriti esimj per l'edizioni loro così accurate de' libri platonici.

In Platone più che in altri ci bisogna la considerazione del tutto, e non fermarsi a singole frasi, perchè il dialogo è un tutto non divisibile, e varj personaggi parlano secondo varie scuole, non già secondo gl'intendimenti dell'autore.

Dalla scuola di Socrate uscì la bella prosa de' Greci: giacchè il pensiero, ricondotto al buon senso naturale, amò la parola, non come vano artifizio, ma come schietta espressione di verità; Xenofonte è maestro di semplicità graziosa, Platone immensamente vario e copioso; ma dice sempre quel ch'è da dire nè più nè meno, sobrio nell'abbondanza; però mette in bocca a Prodico contro Gorgia, che insegnava il parlare o lungo o corto a piacimento, queste parole: « A me poi sembra che s'abbia da parlare o lungo o corto quanto bisogna. » (*Fedro.*) Non di rado (per esempio nel *Protagora*) mette a confronto la superfluità e gonfiezza e vanità dello stile sofistico, con la vereconda eleganza dell'arte vera. Platone scrisse in dialogo non solo per compiacere alla fantasia, ma per cogliere altresì nella realtà, cioè più in concreto che in astratto, le varie opinioni combattute da lui o difese; giacchè la filosofia gli s'appresentò come cosa viva, mista di pensiero e d'affetto. Egl'introduce a parlare gli uomini più illustri delle scuole diverse, e il pro-

tagonista per lo più è Socrate. Però i Dialoghi di Platone son drammi veri e proprj, con un principio, con uno svolgimento e col fine; ma di varia qualità, perchè alcuni, come quelli contro i sofisti (il Teetete, il Sofista, l'Eutidemo, il Protagora e altri) pigliano forma di commedia, pungendo con ironia fina e urbana ma non senz'orgoglio, la presunzione de' sofisticanti; altri dialoghi son drammi di tutta gravità, come il Fedone, il Critone, i libri della Repubblica e delle Leggi; altri son misti, come il Convito e il Fedro; e altri infine s'accostano alla nuda esposizione, come il Timeo e il Menesseno. Così, alcuni han più del poetico come il Convito; altri più del dialettico pretto, come il Parmenide; altri son misti, come i libri della Repubblica. L'Apologia di Socrate non è un dialogo ma ve n'è dentro la sostanza; quasi un dialogo fra gli accusatori, i giudici ed il reo. Oltre le ragioni dette, Platone n'ebbe due altre a scrivere in quel modo: cioè, che il dialogo ritrae con forma esteriore la natura della dialettica, procedente al vero tra opinioni diverse o contrarie, talchè dice nel *Sofista* che il dialogo interiore dell'anima con sè stessa e senza voce si chiama pensiero (ἐπωνομάσθη διάνοια. *Ed. dell' Hirschig e delle Schneider, Bibl. Didot*); l'altra ragione si è, che si rappresentava meglio la natura del filosofare greco all'aperto, e la scuola di Socrate. I dialoghi contro i sofisti, e che vanno (anche troppo forse) per disputa minuta, lunga e intrecciata, piacciono a que' soli. che, ben addentro nella storia de' sistemi e de' tempi, capiscono l'eccellenza di quella pittura, e le segrete malizie di que' motti e di quelle acutezze; ma i dialoghi più espositivi e più serj piacciono a chiunque ha senso di bello, quantunque la bellezza de' classici non si voglia cercare nello stupore di ciascuna frase, come si fa oggi. ma nell'armonia del tutto.

Il suo stile varia secondo i personaggi e l'argomento; e procede vivo, cioè secondochè l'affetto tira l'attenzione e porge la parola. Ma in quell'apparente spontaneità mise grande studio, e si sa che mutò più volte il

principio, così semplice e familiare, della *Repubblica.*(*Euforiore*, *Panezio*, *Diog. Laerzio*, *Dionisio d'Alicarnasso e Quintiliano.*) La spontaneità de' grandi scrittori è la riflessione che imita la naturale spontaneità del pensiero, senza la confusione e l'incompiutezza del primo concepire.

I *Dialoghi* di Platone si distinguono in più classi; non assolutamente, chè i più si confondono; ma si badi alla qualità che prevale. Preme la differenza tra i *contenziosi* o *inquisitivi*, come l'Eutidemo, il Protagora, l'Eutifrone, l'Ippia, il Menone, perchè ivi la conclusione manca in apparenza, e si mostra solo le contraddizioni dell'avversario; e gli *espositivi*, come il Timeo e le Leggi, dove la conclusione si palesa; e i *misti*, come la Repubblica e il Fedone, dove si ha i due fini. Non va senz'importanza l'altra distinzione tra i *dialettici*, come il Gorgia, i *naturali*, come il Timeo e il Fedone, e i *morali*, come l'Eutifone e le Leggi (distinzione che risponde alla parte della filosofia platonica), giacchè ne' dialettici giova discernere quelli ove si manifesta la legge del pensiero e del discorso ma per inferirne un che d'ontologico (per esempio il Sofista e il Convito), dagli altri dove si tratta del metodo o vero o falso principalmente, per esempio l'Eutidemo e (cred' io) il Parmenide. Non si può ammettere con taluno che gli scritti di Platone sien parte essoterici o popolari, ed altri acroamatici, perchè gli antichi li citano tutti come dottrina platonica vera e sola. Nè v'ha, come negli Eleati, la parte metafisica o reale, la fisica o apparente; ma solo la *certa* e la *verosimile*. (*Timeo.*)

Platone seguì i criterj del suo maestro; cioè, massimamente l'evidenza naturale del vero manifesta entro di noi, e ripete in mille luoghi il detto socratico: *Conosci te stesso.* Egli pone la verità nella relazione tra l'intelletto e gl'intelligibili (*Cratilo*), relazione ch'è l'evidenza. Egl' insegna pure che nell'evidenza sta il termine d'ogni ricerca; e dice nel *Convito:* Non v'ha bisogno di domandare perchè chi vuol esser felice, voglia essere. Però, come Socrate, ei s'affida nel senso comune, ch'è

naturale. Contro Callicle, che disse migliori per legge di natura i più forti, mostra nel *Gorgia*, che per natura tutti amano invece l'uguaglianza. Distinse poi la verità di senso comune dall'applicazioni particolari non vere. (*Rep. II.*) Ma quando, tirato dal sistema, s'allontanò dal senso comune, questa povera scienza del volgo ebbe ragione contro Platone. Così nel *Protagora*, volendo egli sostenere l'identità della scienza e della volontà (come dirò più oltre), rifiutò il detto sì vero e sì universale, che noi spesso vogliamo quello che ne *piace* contro quel che sappiamo essere il meglio. Seguì l'antiche tradizioni sacre e le sceverò, al possibile, dagli errori appiccativi poi: così, esaminata la favola d'Omero sulle due lingue, una degli dèi e l'altra degli uomini, dice nel *Cratilo:* che forse i vocaboli primi vennero istituiti da potenza più che umana. Nel *Fedone*, nel *Gorgia* e nella *Repubblica* interpretò i riti e le favole de' Misteri orfici ed eleusini, a confermare l'immortalità dell'anima, e i premj e le pene d'una vita futura; e dice nel *Filebo:* « Or via Protarco, quest'universo sarà mosso forse da una potenza irrazionale, temeraria, fortuita? oppure governata da un ordine stupendo di ragione e di sapienza, *come credettero i nostri maggiori?* » e dice ivi altresì che gli antichi erano più presso agli dèi. Finge poi nel *Fedro* che Socrate riferisca una tradizione, e che Fedro lo motteggi perchè ell'è d'Egitto; al che Socrate risponde: *Tu credi importante di sapere chi dica le cose e di qual nazione?* mostrando così di badare alla verità nelle tradizioni universali. Ma in più luoghi e specie nel III della *Repubblica* si adira delle favole indegne. Il danno fu che le tradizioni sacre gli giungevano corrotte da'simboli elleni; nè il disgregamento del genere umano (partito in Greci e Barbari) gli consentiva un esame più vasto e di età più remote. Inoltre, non v'ha dubbio che Platone rispettasse la tradizione filosofica, quanto concesse la discordia de'sistemi; e v'ha molto in lui de' Pitagorici, d'Eraclito e di Socrate (*Arist.*), di Parmenide ancora e d'Anassagora.

E ch'egli s'aiutasse poi degli affetti più naturali e più puri a trovare la verità, si rileva da tutto il suo sistema, che, ad imitazione di Socrate, unisce l'affetto del vero e del bene con la loro notizia in un vocabolo solo, in quello di sapienza. Però, fa dire a Socrate nel *Convito*, che egli sa unicamente la disciplina d'amore; e ciò viene ripetuto nel *Teagete*.

Anzi, prima di cercare la verità è da levare gli ostacoli al suo conoscimento. E quali? Lo dice Platone nel *Sofista*: Prima di investigare la dottrina bisogna levare di mezzo gli errori. E per disporci a questa libertà dell'intelletto, si vuole correggere il senso e la fantasia. Il che nel *Fedone* vien rassomigliato alle purgazioni rituali dell'orgie orfiche ed elensine. Con due purgazioni si giunge alla verità; con una morale, tenendo a freno le passioni e gli appetiti; con una intellettuale, distinguendo (più che si può) l'idea pura e limpida delle cose da' loro fantasmi. Avvezzi a concepire le cose con immagini corporali, non s'ha da credere che quel che non si vede nè si tocca, non sia; e nè l'amore della voluttà ci dee nascondere il bene dell'intelletto: dottrina ripetuta qua e là in più modi. Ciò mostra come Platone vedesse l'intimo legame tra il conoscimento della verità e la virtù. Non può dunque l'animo levarsi alla scienza, se non quando, come si dice nel *Teetete*, paia delitto ammettere il falso e ributtare il vero; o (così nel *Gorgia*) quando paia sommo infortunio cadere nell'errore, e gran ventura l'esserne cavati fuora. Disposti in quel modo possiamo e dobbiamo giungere alle ragioni, cioè all'idee distinte dal senso e riguardare in esse la verità delle cose. (*Phæd.*)

Con questi criterj naturali qual metodo e' tenne? Lo stesso di Socrate; l'unico vero. Platone parlò del metodo in ogni suo scritto, ma più nel *Sofista*, *Parmenide*, *Politico*, *Apologia*, *Menone*, *Filebo*. Con l'osservazione dell'uomo interiore studiò le leggi del pensiero; e vide la necessità di sceverare nella confusione de' concetti e de' giudizj l'idea determinata che ci appresenti, com'è

possibile, la natura o essenza della cosa e salire così all' idee universali, e poi trarre dall' idee le conseguenze più particolari; un accordo, insomma, d' induzione e di deduzione, d'analisi e di sintesi, di particolare e di generale, d' osservazione e di ragionamento, di realtà e di idealità, d' esperienza e di contemplazione. Ne' suoi dialoghi si comincia sempre dal porre lo stato della questione. Egli fa così: ne' giudizj particolari e composti, mancanti per eccesso o per difetto e sempre per confusione, investiga la nozione generale e precisa che appartiene al soggetto: e ciò tenta dapprima con una preparatoria definizione del nome comune, e poi sale più su al concetto adeguato; onde inferisce all' ultimo, così direttamente come indirettamente, l' illazioni che convengono alla materia. Per esempio: Ch' è la scienza? V' è la scienza medica, degli architetti, de' geometri e via discorrendo. Ma no; si cerchi quello per cui ogni scienza è scienza. Che si vuol significare generalmente con tal nome? Qual è dunque la scienza in sè? (*Teetete.*) E avutane l' idea, si domanda: Sapere il bene e volere il bene son forse lo stesso? La questione si scioglie, deducendo la risposta dall' idea essenziale della scienza. In quell' esame distintivo, l' animo procede entro di sè per domanda e risposta, imitate dal dialogo esterno; talchè, dice Platone nel *Teetete:* Pensiero è il discorso che la mente fa seco stessa intorno alle cose che considera. Innanzi tratto bisogna ben determinare quello che cerchiamo, come si dice nel *Menone* e in molti altri luoghi; se no, camminiamo a caso. Ma come determinare ciò; fermandoti forse a' concetti particolari? Per esempio: Ch' è la virtù? e Menone risponde: Virtù dell'uomo è governare le repubbliche, virtù della donna governare la famiglia e simili. No, soggiunge Socrate; *tu mi dicesti varie virtù, ma io vorrei sapere ciò che costituisce la virtù.* Sicchè per induzione bisogna cercare il generale o l' essenza comune de' concetti particolari; e questa, come si dice nel *Filebo*, dev' essere il *principio*, da cui dedurre poi gli altri concetti. Siccome poi, trattan-

dosi specialmente di fatti interiori e di morali verità, noi già conosciamo le verità generali, ma implicite, confuse, rimescolate ne' giudizj men generali, diversi e contrarj; così non si tratta d' inventarle e nè di scoprirle in modo assoluto, ma di trarle fuori dal rimescolío, come le faville di sotto la cenere. Per esempio: quand' io ho detto a' giovani che la virtù è l' abito di fare il bene, non per utile nostro, ma pel bene in sè, ho io detto alcun che di nuovo? I giovani forse non lo sapevano già? Sì, lo sapevano, e però vi consentono tosto; ma lo sapevano confusamente: ecco tutto. Quindi Platone, seguendo il maestro, paragona la dialettica alla levatrice, che non partorisce ma fa partorire: così la dialettica non insegna nuove verità, ma distinguendo e ricomponendo insegna a metterle fuori dall' involucro delle conoscenze naturali. E appunto perchè naturali, Platone dice in modo sublime nel *Teetete:* Di quest' arte da levatrice siam cagione Dio e io. Volendo determinare il concetto di Platone sul metodo, non con le sue parole, ma per quello ch' ei fa, vediamo che tal metodo è *la comprensione dell' attinenze ideali e reali nella universalità loro.* Però si descrive nel *Filebo* la necessità di passare pe' gradi medj dell' idee volendo arrivare dagli ultimi a' primi; e rammentatevi, o signori, che il sostanziale della sua dottrina sta nell' attinenze fra gli archetipi e le cose. Talchè spesso egli combatte il *metodo sofistico,* che consiste *nelle particolarità spezzate.* (*V. Ippia Magg.* per es.) I modi poi di quel procedimento son varj; per distinzione delle realtà più determinate, come degli elementi e dei principj reali nel *Timeo*, delle parole, sillabe e lettere nel *Cratilo;* per distinzione de' generi nelle specie come nel *Sofista;* per distinzioni dell' universale nel particolare, ed è proprio l' induzione, come ne' più de' Dialoghi, e a ciò si riduce il compiersi graduato delle definizioni per la disputa. (*Men. Teet.*)

E indi acquistiamo la scienza. In che consiste la scienza, secondo Platone? Ciò va considerato nella parte negativa e nella positiva. La negativa sta nel confutare

i sofisti o le incompiutezze de' sistemi, parte bellissima di Platone; la positiva sta nel determinare ciò ch'è scienza in sè, e nel trarne poi l'ordine della filosofia. Or bene, quanto alla negativa, Platone confutò le sètte negative o sofistiche, e i sistemi non compiuti: confutò nel *Teetete* lo scetticismo assoluto, mostrandone le contraddizioni; confutò nel *Cratilo* la mutabilità d'ogni cognizione, secondo l'idealismo di Protagora, e mostrò la permanenza del conoscitore e del conosciuto; confutò il sensismo pur nel *Teetete*, dicendo che la scienza non varia come le sensazioni; confutò e derise gli argomenti sofistici, nati dallo scetticismo, nell'*Eutidemo* e nell' *Ippia Maggiore*, la falsa retorica nel *Gorgia*, la poesia non morale nella *Repubblica*, nelle *Leggi* e nell'*Ione*, e il condiscendere alle superstizioni volgari nell'*Eutifrone*. Confutò gagliardamente lo scetticismo morale, causa ed effetto d'ogni scetticismo, nel *Protagora*, nella *Repubblica* e nel *Gorgia*. Confutò inoltre i due lati negativi della filosofia ionia ed eleatica, ammettendo con gl'Ionj la mutazione del mondo, e con gli Eleati l'immutabilità dell'ente e dell'idee divine (*Sofista* e *Filebo*); prese la mente e la materia d'Anassagora, ma ne confutò il difetto, cioè che non si vedesse l'ufficio della mente ordinatrice.

Quanto alla parte positiva si domanda in che sta egli la scienza? Se ne discorre più espresso nel *Teetete* e nel *Teagete*. Nel conoscere con certezza ciò che non muta; perchè ciò che muta continuamente (come le sensazioni), non se ne può avere concetto stabile, non si può dire che si sa. Affinchè s'abbia scienza conviene che si conosca la natura d'una cosa (l'esser suo, le sue leggi, l'ordine suo), per modo che il concetto di quella sia necessario in sè, non gli si possa togliere nè levare un ette senza distruggerlo. Sicchè dice Platone nel *Cratilo* e altrove: La conoscenza è dell'immutabile e non del mutabile, come vorrebb' Eraclito, che pone tutto in uno scorrere perenne. La scienza (nel *Teetete*) è conoscere la verità, e la verità è conoscere l'essenza. Or

bene, l'essenza sta in ciò che la mente vede per sè stessa, val a dire le idee, e non le sensazioni; le idee. che ci appresentano ciò ch'è e non può non essere, il vero, il bello, il buono, la natura immutabile delle cose. Converrà dunque, si dice nel *Filebo*, dare il primato a quella 'scienza che considera le cose stabili, immutabili, semplicissime o ciò almeno che ad esse è vicino, ossia l'animo umano. Sicchè Platone, nei libri della *Repubblica* e in molt'altri luoghi, accenna che la scienza consiste nel farci sapere le cose divine e la natura umana; le cose divine, cioè il bene in sè stesso; la natura umana, così per ordinarci al bene internamente, come per ordinarci esternamente in relazione con gli altri uomini. Platone, dunque. negò nome di scienza (in modo assoluto) alle matematiche e alla fisica come osservazione di fatti. Si consideri il giusto pensiero ch'egli ebbe della scienza e della filosofia, cioè che non si dà scienza se non di nozioni necessarie, e che la scienza prima o filosofia consiste nella cognizione di Dio, degli universali eterni, dell'uomo e dell'ordine loro. Questa scienza del vero, del bello e del buono e' la chiamò pure sapienza; perchè regolatrice dell'uomo al bene; la chiamò ancora dialettica. perchè con essa troviamo gli universali, e fece dipendere da lei la fisica e la morale. Così va distinto la scienza dalla opinione. Questa (δόξα) si fa di congetture (εἰκασία) e di fede (πίστις); la scienza (ἐπιστήμη) si fa di ragione che contempla gli universali (νόησις) e di ragionamento che v'ascende e ne discende (διάνοια).

La dialettica sta nella scienza degli universali qual è descritta nel *Filebo;* e poichè c'insegna come procedere nel ragionamento, ell'è direttrice d'ogni scienza (ἡγεμονική, *Fil.*). Sta nel conoscere l'essenza delle cose. Socrate nell'*Eutifrone* domanda che sia il santo e il profano. Eutifrone risponde: Accusare in giudizio chi commette ingiustizia. E Socrate: Ma tu recasti un fatto: dammi la stessa specie per cui tutte le cose sante son sante, e così pure delle profane. Platone va d'idea in

idea, e, com'egli dice nella *Repubblica* (*VII*), a guisa di colui che con l'occhio ascende dalle cose terrene fin agli astri, così l'intelletto ascende fino all'essenza del bene, cioè al sommo dell'ordine intellettuale. Se diciamo simili, uguali (ei scrive nel *Fedone*), dobbiam avere il concetto di simile e d'uguale, perchè riferiamo quelli ad alcun che; e dicasi lo stesso delle cose belle e buone, che riferiamo al bello ed al buono, come ad esemplari eterni delle cose. (*Parm.*) Si consideri, adunque, che Platone con questa sublime filosofia cerca di levarci per l'osservazione del mondo e dell'animo nostro all'idee generiche, e per esse a concepire gli archetipi universali, cioè l'idea di perfezione, e indi alla perfezione assoluta, cioè a Dio. Il bello (così scrive nel *Convito*) è sempre; non nasce nè muore; non aumenta nè scema; non è in parte bello e in parte no; in certe cose e non in altre; è per sè...... tutte le cose belle sono tali perchè partecipano della bellezza.

Qualunque sia l'origine prima delle idee, non si può negare che l'anima umana non abbia la facoltà di levarsi a questo concetto di perfezione; e non si può negare che ciò non sia necessario al perfezionamento della scienza, dell'arti belle, dell'uomo interiore e della vita civile. A che si affaticano i dotti, se non perc'hanno in mente un ideale perfetto di scienza, non anche conseguíto? Che cercano mai gli artisti se non l'eccellenza? e quindi dal Parrasio (come ce lo attesta Xenofonte, *Mem.*) fino a Raffaello ed al Bartolini, essi eleggono il fiore delle naturali bellezze, per pareggiare il bello mentale. E l'uomo virtuoso non educa forse di giorno in giorno sè stesso cercando una morale bellezza che non si percepisce co'sensi, ma che splende al pensiero? E in questi moti delle nazioni, non guardano elle ad un segno di civiltà, possibile sempre più, ma non effettuato giammai? Togliete dagli occhi dell'uomo quest'arcano esemplare, e voi ci togliete la perfettibilità. Ecco, dunque, come s'appongano certuni a sfatare l'idealità degli archetipi universali! Il guaio sta nel concepirli ad arbi-

trio, senza arrivarci con l'osservazione della natura; giacchè l'ideale risplende dal reale; ma d'altra parte chi si ferma nella osservazione e non va più oltre, nega un fatto dell'anima nostra, nega una nostra facoltà, inceppa il progresso del sapere, l'inventiva dell'arti, il miglioramento dell'uomo e quello del vivere civile. Qui, dunque, è posta veramente la sublimità del filosofare platonico, levarci col pensiero agli archetipi di perfezione, a Dio; purchè si faccia badando alla realtà! Un ideale arbitrario e un gretto *naturalismo* repugnano del pari alla natura. Quindi i Padri e i Dottori e gli altri filosofi veri seguirono in ciò Platone.

Per mezzo della dialettica egli s'inalzò, dietro gli Eleati, fino all'idea generale dell'essere, che nell'ordine logicale è la prima, perchè ogni cosa la concepiamo com'ente. Però e'dice nel *Sofista*, che la scienza ha per oggetto l'ente in generale. Quella idea, esaminata *come criterio riflessivo o verificatore* de' nostri giudizj, dona il principio d'identità e l'altro di contraddizione. (*Phæd.; De Rep. VI, VII; De Leg. III; Sofista.*) E notate, o signori, ve ne prego, che del principio di contraddizione valevasi egli per due fini. Quali? Per mostrare contro gli Eleati che non si può tutto ridurre all'identità (*Sofista, conclusione*), nè, contro Anassagora, tutto a somiglianze (*Liside*); poi per mostrare contro Eraclito che l'un contrario non diventa l'altro, benchè l'uno seguiti all'altro, come la morte alla vita e viceversa (*Fedone*); ma che bisogna riconoscere l'uno e il più, l'identico e il diverso e i contrarj. Or bene, o signori, non è tale pur oggi la nostra causa contro i panteisti ed i materialisti? L'idea dell'essere, *esaminata poi come fondamento logico d'ogni idea*, porge la trina unità del vero, del bello e del buono. Il vero è l'ente (*Fedro*); perchè l'essenza che riluce di sotto agli aspetti sensibili (*Filebo e Sofista*) è l'intelligibile ed è l'oggetto dell'intelligenza. (*Timeo sul princ. e Sofista a mezzo.*) Il bello poi non è l'utile, non la percezione della vista e dell'udito, non il piacevole, chè tutto ciò può essere non bello (*Ippia*

magg.); è la convenienza o proporzione delle parti (*Gorgia*); ma non già in senso ristretto, bensì nel senso del *Filebo*, dove il bello è la *misura; misura* è ciò che determina l'indeterminato, ossia l'idea, la specie, l'essenza in quanto risplende alla mente e s'ammira. Però altra è la bellezza del corpo, altra dell'animo, e su tutte è la bellezza eterna (*Convito*). Dunque il bello è perfezione d'enti, è *splendore del vero*. Il buono poi non è la ragione senza il piacere, nè il piacere senza la ragione (i due aspetti del buono, *in sè* e *com'utile a noi*), si dice nel *Filebo;* quindi è l'utile vero (*Protagora*), ma che considerato nella sommità sua è l'assoluto (*Liside*), oltre il quale non si dà bene maggiore; è il Bene eterno che tutto dispone a fine ottimo (*Rep. VII*). *Vero, bello e buono, ciò è divino*, si dice nel *Fedro;* perchè Platone li fa inseparabili, come tre rispetti dell'ente, cioè al conoscimento, alla meraviglia della perfezione conosciuta, ed alla volontà che l'ama. Tutto il *Gorgia* dà la prova di tale inseparabilità; chè Socrate fa vedere a Gorgia, *Sofista*, come la bellezza è nella verità, e ai sofisti Polo e Callicle, come in esse sia il bene di natura e il bene civile. L'idea dell'essere è suprema perchè fondamentale, l'idea del bene è suprema altresì perchè muove Dio e le intelligenze ad operare, come fine di tutto. (*Fedone, Convito, Rep., VI, X.*) E per questa via era facile il passaggio all'ente ch'è per essenza (τῶν ὄντος ὄν, *Fed.*): il che risponde al sublime Jeova della Bibbia: *Io sono quegli che sono.* Signori, io non istupisco degli errori che si trovano nel sistema di Platone, perchè me li spiega la corruzione e la notte del Gentilesimo; io stupisco di tante verità.

Platone dà varie dimostrazioni dell'esistenza di Dio: nè già tutte negative, come pensa il Ritter, ma positive; e ciascuno può capacitarsene da sè in quelle stesse che il valentuomo riporta. Comunque sia, mi par chiaro che Platone tenne tre modi; la prova fisica, come si chiama oggidì, per l'ordine dell'universo, e si ha nel *Fedone* e nel *Filebo;* la prova dialettica, ripetuta

sì spesso da lui e tratta da questo, che le perfezioni del vero, del bello e del buono, partecipate con più o meno di gradi, fan supporre la perfezione essenziale, ch' è in sè, e non ammette grado veruno, nè a tali concetti potrebbe giungere la mente, senz' una relazione della mente con Dio; la prova morale (esposta principalmente nei libri delle *Leggi* e della *Repubblica*), che il bene e la giustizia non son cosa umana, ma divina, perch' eterna ed immanchevole. E Platone scrive nel *Timeo*, che dell' eterna essenza non si può dir altro se non *ch'* ella *è ciò ch' è*, e ch' è nascosta all' uomo.

Fin qui (ed è già moltissimo) non ho avuto se non da lodare e da approvare; ma nascono le difficoltà quando si cerca che mai pensasse Platone sull' attinenza fra Dio e il mondo. Mi pare certissimo che la causalità sostanziale non si palesi nel sistema di Platone; e però egli incappava nella induzione astrattiva, com' ogni altro filosofo pagano. Questa fallisce in due modi; perchè non tenendo conto della causalità creativa, confonde l' ideale divino co' generi astratti e con gli enti mondani; poi, trasporta in Dio le imperfezioni dell' ideale umano. Premessa tale avvertenza, lasciatemi mostrare in breve il sistema e poi lo spiegherò.

Platone concepisce Dio com' essenza eterna, che si *distingue* (senza partirsi) negli archetipi eterni o idee. Queste idee perciò sono reali, esemplari ed efficienti; e stanno in quell' ordine che mostra la dialettica nostra, le men generali nelle più generali, e le più determinate nelle meno. Le idee divine, identiche all' intelligenza di Dio, son dunque (in tal sistema) altrettante determinazioni di essa; e *considerate insieme* formano l' intelligenza perfetta, come le idee stesse fan l' ordine ideale perfetto; considerate *ciascuna da sè*, sono intelligenze divine, più e più determinate, a somiglianza dell' idee di genere, di specie, d' individuo. Sicchè, vien prima Iddio, intelligenza compiuta, poi gli universali eterni, il bene, il bello, il vero; poi la ragione ch' è unita all' anima del mondo; e poi altre intelligenze minori, che

Platone chiama gli dèi; alfine le intelligenze umane: ordine discensivo, per cui tutti gli enti intellettuali hanno l'essenza in Dio, ma ne sono distinti, e appariscono subordinati a lui e fra loro com' un ordinamento dialettico d'idee; queste son tutt'insieme enti reali, cagioni, verità e leggi del mondo corporeo. Il mondo poi è ab eterno uno spazio immenso, quasi inconcepibile, luogo e matrice di tutte le cose; nello spazio una materia informe, onde si fanno gli elementi, tra gli elementi un' anima universale che li commove in caos; un' anima capace di senso e d'appetito, non di ragione. Dio, ch'è bene, vuol disporre il mondo a somiglianza di sè; però, col disegno degli archetipi eterni, mette la propria intelligenza nell'anima universale, da cui si fanno le anime degli astri e le anime umane; quelle son dèi, e queste sono razionali, perchè Dio v'infonde, benchè in grado diverso, l'eterno intelletto. L'anima del mondo o demiurgo, gli dèi, e l'anime umane compiono nella materia il bene a seconda degli archetipi divini. V' ha, insomma, nel detto sistema *cinque* cose, che si riducono a *due:* son *cinque*, ossia Dio, l'idee, l'intelligenza, l'anima, la materia; son *due*, perchè l'idee archetipe stanno in Dio non separate, ma distinte e generantisi ab eterno da lui (*Sofista*), e da lui si comunica l'intelletto divino e universale all'anima del mondo e all'anima umana; l'anima universale poi emana l'anime particolari, e tutte queste appartengono alla materia come principj di senso e di moto, e però sono mortali. (*Timeo Rep. IV.*) Restano, dunque, Dio e materia.

Voi vedete, pertanto, che questo sistema è un dualismo e un semipanteismo. Un dualismo che distingue Dio dalla materia eterna; nè il *Timeo* ce ne lascia dubbio, giacchè Platone mostra di parlare non in simbolo, ma con proprietà. Un semipanteismo, perchè identifica le intelligenze finite con Dio; e si prova da ciò, che Platone chiama *idea* anche l'anima umana nel *Teetete*, stabilisce nel *Fedro*, che l'anime non hanno principio

nè fine, ripete spesso che lo spirito dell'uomo ebbe già una vita più nobile e più alta, prima d'unirsi al corpo. e *dimostra* nel *Fedone* l'immortalità dell'anima dal non avere cominciamento, sbaglia, cioè, l'immortalità con l'eternità. Chi interpreta che le idee per Platone sieno affatto divise da Dio, come chi interpreta che le sieno archetipi della sua mente eterna non distinte da essa, sostengono ugualmente due punti estremi, che retti da certe proposizioni di quel filosofo, son contradetti da altre. Divise affatto da Dio? Ma perchè mai tutto ciò ch'è ideale e intellettuale, Platone lo chiama in senso proprio e in mille luoghi (come nel *Fedone*) puro, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a sè, e però divino? Qui il divino, come sentite, non è detto per metafora, ma in virtù degli attributi. E poi, tutto il sistema di Platone si regge sulla dialettica; e non è possibile quindi ch'egli non riducesse le idee a qualche unità, benchè imperfetta e indefinita, com'accade nel pensiero umano. Ma invece le reputò forse non distinte dall'intelletto divino, come crede Plutarco e Alcinoo e alcuni Padri? Si noti che Plutarco e Alcinoo son vissuti nel secolo primo e secondo dell'èra volgare, e quindi cercarono d'avvicinare le dottrine platoniche al concetto cristiano. Inoltre, Aristotile, scolare per tant'anni di Platone, afferma sempre e senz'ombra di dubbio, ch'ei le pose distinte da Dio e sussistenti. Infine (e ciò conta di più), se Platone aveva un concetto sì chiaro degli archetipi unificati nella mente di Dio, a che non dircelo mai, e adoperare anzi ogni momento termini contrarj? Obiettando che gli mancò il coraggio per le superstizioni del popolo, si dimenticherebbe che Platone vituperò le favole turpi nell'*Eutifrone* e nella *Repubblica* e nelle *Leggi* e altrove, cosa di pericolo davvero, perchè intesa dal popolo, non già la questione filosofica dell'idee e del creare *ex nihilo*. Par chiaro, adunque, che intendendo noi le idee come *distinte*, ma *non come divise*, da Dio, a quel modo che son distinte le nozioni nostre, ma non

divise dal nostro intelletto, e dando a quelle la divina realtà in gradi subordinati, le due opinioni si concilino, e (quanto al senso) sia tolta ogni difficoltà nel sistema di Platone.

Si capisce, pertanto, ch' egli per eccesso d' induzione (mancando del principio di causalità creatrice) trasportò in Dio l' immagine del pensiero umano; e Dio e l' universo assomigliò all' uomo. Nell' uomo v' ha il corpo? E tutto l' universo ha corpo. Nell' uomo v' ha un' anima, principio di moto? E tutto l' universo ha un' anima. Nell' animo umano v' è la ragione? E Dio è la ragione identica di tutte le anime intelligenti. Nella ragione umana v' ha distinzione delle idee dalla sostanza dell' anima che le concepisce come nozioni? E così accade di Dio. Io affermo senz' esitare che Platone da un capo all' altro de' suoi libri mi dà tale intendimento. E perchè? Perchè senza l' idea di causalità sostanziale, Platone non potè (quantunque vi s' accostasse tanto) formarsi l' idea della vera infinità divina, ma l' infinito tolse al modo degli Eleati e de' Pitagorici e degli Orientali, in senso d' indefinito; di quello, cioè, ch' è capace di più e di meno indefinitamente, com' e' lo dice espresso nel *Filebo* e altrove, ponendo l' infinità nella materia, l' immagine *determinata* dell' universo e dell' uomo in Dio, ma suggellata nell' infinitudine materiale.

Indi si chiarisce la teorica di Platone intorno all' essere, al conoscere e all' operare; teoriche di grandi verità e di grandi errori. Che cos' è la causa prima dell' essere? L' ente o Dio. Che è Dio? Dio è l' unità suprema. Unità senza distinzione d' idee, al modo di Parmenide? No; Platone voleva porre in salvo la dialettica, che cessa nell' unità assoluta; e (come l' Hegel) non vide ch' altro è questa e altro la dialettica nostra. Però nel *Sofista* e nel *Teetete* difendeva la distinzione reale dell' idee. Dunque Dio è l' unità distinta in idee, che sono intelligenze secondarie, e giù giù meno perfette. Anzi, ponete mente, o signori, Dio non è affatto immobile, nè affatto mobile; immobile per l' essenza e per l' idee, mobile per l' inten-

dimento e per l'operazione; chè il grand' uomo credè bene opporsi all' immobilità dell' Uno eleatico, all' immobilità del Moltiplice megarese, alla mobilità del Tutto ionico; stimò necessario l'immobile ed il moto. Ma non s' accorse che l' infinito dà il moto senz' essere il moto, perchè il moto è finito: tanto nocque agli antichi non avere dell' infinito un' esatta nozione. Del resto, che Platone abbia tal sistema vedesi chiaro, e più particolarmente nel § XXXV del *Sofista* (*Ed. Didot*) e ne' paragrafi vicini, dove ciò egli chiarisce *a lungo* e *di proposito*. Vi si dice che la mente, la vita, l'anima non può pensarsi affatto immobile; ma che tutto e sta e si muove. *Utrum mentem, vitam, animam habere dicendum, immobile tamen omnino eum sit animatum consistere?... Necesse ergo est plane philosophum atque ista in prætio habentem, propterea neque rationem illorum admittere qui unum vel etiam multas species statuunt omne stabile; neque illos audire qui ens moveri omni modo affirmant, verum... quodcumque stat vel movetur,* ENS ET OMNE *utraque simul statuere.* — (*Trad. del Ficino, approv. dagli ed. Tedeschi.*) Platone stimò in tal modo di spiegare con la mobilità del pensiero divino la mobilità dell' ordine universale: a somiglianza di tutti gli antichi, vide la somma importanza del quesito sulla casualità prima; e tal quesito fu per lui, come per essi, l' attinenza *fra l' ente* e *il non ente* (o contingente) e, in altri termini, fra l' immobilità del necessario ed il moto delle cose e del pensiero. Tale quesito egli lo pone in quattro luoghi più specialmente; nel *Sofista* (*loc. cit.*), nel *Filebo*, dov' e' parla dell' arte dialettica e distingue con Filolao l' infinito, il finito e la misura o causa ordinatrice; nel *Timeo*, dove si distingue ciò che nasce e ciò che non nasce, e si pone non nato e Dio e la materia, nato le cose informate dagli archetipi per la sapienza del Padre universale; nel libro XII delle *Leggi*, dove si dimostra che la causa motrice e ordinatrice è la più antica di tutte. Or bene, risulta da ciò che Platone non capì la causa creatrice, quantunque n' avesse

un segreto barlume e talora l' accenni. Se lo Stalbaum (*Pref. al Parm.*) vuol provare che la materia eterna di Platone è un che ideale, e così vuol togliere il dualismo, male s' affida in un passo fugace del *Parmenide*, dove parla non Socrate ma Parmenide stesso, e dove l' argomento dell' idee si tocca per incidente. Ma lo Stalbaum, dottissimo, vuol tirare Platone ad una filosofia cristiana del tutto; e però nel Commento al *Timeo*, per esempio, dopo aver notato che della metempsicosi vien parlato nel Timeo, nel Fedro, nel Fedone, nel Politico, nel libro X della Repubblica e nelle Leggi, conclude che una opinione così ripetuta ed exprofesso è uno scherzo: *ingenii lusui nonnihil indulsisse:* ciò fa sorridere il Cousin a ragione; chè in tal modo gli autori dicon quello che più torna.

Ch' è l' universo? Si risponde nel *Filebo:* primo, le cose infinite (o indefinite) capaci di più o di meno, cioè la materia; secondo, la misura, cioè le idee o intelligenze, che dànno forma alle cose, come l' anima umana al corpo; terzo, ciò che si genera dall' une e dall' altre, ossia i corpi formati a immagine dell' idee che ne sono l' essenza immutabile; e infine la cagione prima, che muove e disegna tutto ciò, vale a dire Iddio. Platone, dunque, prese il dualismo d' Anassagora, ma dando alla mente l' ufficio universale d' ordinare; prese dagli Eleati l' unità, ma volle mantenere la moltiplicità; prese infine da Eraclito ionio lo scorrere perenne, o il generarsi continuo del contingente, ma tenne la immutabilità dell' idee. Quindi si scopre il significato di due opinioni singolari; quella della *reminiscenza* e l' altra della *metempsicosi*. La ragione umana, perchè eterna, vide ab eterno gli archetipi divini. Messa nel corpo, non li *vede* più, ma ne serba le nozioni. Queste sono le idee umane (εἴδη) distinte dalle idee divine in sè (εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά). Vedendone pe' sensi la copia nel mondo (ὁμοιώματα), l' anima si ricorda degli archetipi (παραδείγματα). L' anima sensitiva e la ragione sono congiunte. Finchè la ragione (λόγος) non sia sciolta in

tutto dall'anima sensitiva (ψυχή) passa con questa in altri uomini o animali (ecco la metempsicosi); ma sciolta per la contemplazione del divino, ritorna all'essenza, onde si partì; vi ritorna per l'identità essenziale, ma rimane distinta. Notate, di grazia, che la teorica della reminiscenza esclude l'intúito degli esemplari divini quaggiù, e solo ne pone un concetto: *tanto* (parmi) *sbagliano coloro che fan consistere il Platonismo nell'intúire noi quaggiù l'idee divine!* Questo intúire fu opinione de' Neoplatonici, corruttori del vero Platone.

Ch'è dunque l'uomo nell'universo? L'uomo (si dice nel *Fedone*) è anima e corpo. L'anima si distingue dal corpo, perchè gli dà moto, perchè resiste non di rado agli appetiti del corpo, e perchè concepisce cose non corporee ed eterne. L'anima è semplice; e si prova (cosa mirabile) dallo stesso sentire, perchè (ei dice nel *Teetete*) le sensazioni son varie; ma di tutto n'ho un unico sentimento. Nell'anima poi l'intelletto si distingue dal senso: e le due ragioni principali son dette nel *Fedone,* nel *Fedro* e nella *Repubblica,* cioè, che i sensibili son molti, ma l'intelletto li raccoglie in una specie, o in un concetto generale, che serve alla raziocinazione; e inoltre, l'essenze delle cose, il vero, il bello, il buono, la giustizia, la virtù, l'unità e simili, non hanno alcun che di sensato, nè sono rappresentabili con qualche fantasma dell'immaginativa. Verità stupende! ma l'errore stette (pel dualismo e semipanteismo) nel separare l'intelletto dal senso: nel fare dell'anima due parti, la spirituale e la sensitiva; e nell'identificare quella con Dio. Sicchè mancò la vera unità e personalità dell'uomo.

Da ciò viene la teorica del conoscimento. Poichè la mente ha bisogno di principj immutabili e sorge a concepire l'eterno e l'assoluto, si vede che la ragione dell'intendimento è Dio. (*Rep. VII.*) Però Iddio, non solo è ragione prima del sapere ma altresì dell'arte del bello; il che è simboleggiato nell'*Ione* con una catena magnetica; e magnete è la musa. I sensi da sè soli sono

occasione d'inganno: bisogna, dopo l'osservazione, cercare le idee e i principj con l'intelletto. (*Phæd.*) E che la conoscenza intellettuale (così nel *Fedone*) si distingua da'sensi, lo vediamo da ciò che per conoscere la verità bisogna che la ragione si astragga dal senso, dopo avere osservati i fatti, e si raccolga in sè stessa. Anzi il corpo n'e d'impedimento al meditare. (*Phæd.*) Talchè fa d'uopo che la ragione raccolta in sè, col lume de'principj e delle idee trovi le leggi del pensiero a investigare la verità. E Platone confutò i sensisti e i soggettivi, com'era Protagora, mostrando la variabilità del senso e delle opinioni e la immutabilità dell'essenze o idee. Con queste descrisse il processo della dialettica; confutò nell'*Eutidemo* i sofisti, mostrando che i sofismi si riducono a prendere l'accidentale per l'essenziale e a giuochi di parole. E considerata la immutabilità del vero, mostrò nel *Cratilo* contro i sofisti, come le stesse parole, che son segni della verità, non si possono mutare a capriccio, e devono tenersi strette al loro significato. Indi trovò nel *Gorgia* e nel *Fedro* la teorica del bel dire: cioè che la rettorica, scompagnata dalla scienza delle cose, è una vanità; che dal conoscimento delle cose vien la forza del persuadere; e che però non bisogna discorrere a caso e per pompa, ma considerare prima l'ordine delle idee e il tutto e il genere dell'argomento, talchè l'orazione sorga com'un'unità organata a guisa dell'animale; e infine, che il discorso movendo dagli animi e volgendosi a quelli, conviene adattarlo alla nostra natura, e, per divenire buoni oratori e scrittori, conoscere prima noi stessi.

Non son queste forse, o signori, alte e nobili verità? Ma l'errore stette nel separare o confondere cose unite e distinte. Il dualismo salvò Platone dall'immedesimare l'intelletto col senso come i panteisti assoluti; ma d'altra parte impedì a lui la conoscenza del loro accordo. Egli pose la scienza nell'immutabile, e va bene; ma non vide che le cose tutte, apprese col senso, sebbene mutabili ne'modi, hanno leggi costanti, perchè la loro es-

senza non si muta se Dio non l'annienti; e però è falso che le matematiche e le scienze naturali procedano con verosimiglianza, piuttostochè con certa scienza. Ei volle conciliare Eraclito con gli Eleati, dicendo: Il materiale è un perpetuo flusso, ma non l'immateriale ch' è eterno. E ciò dà in falso, perche il materiale stesso si muta sì, ma con leggi immutabili. Però, mentre Platone riconosce la somiglianza delle cose con l'idee e mette la necessità dell' osservazione (come, per esempio, nel *Fedro*), tuttavia è inclinato a procedere troppo con astrazioni *a priori*, facendo poca stima del senso e dei sensibili. Il che si riconosce nella teorica delle facoltà umane (*Rep.*) e nella fisica del *Timeo* e nella politica. Ponete per fondamento l'osservazione accurata di Aristotile e inalzate sopr' essa, come piramide, la contemplazione platonica: ecco tutta la filosofia.

La teorica dell' operare ha gli stessi pregi e gli stessi difetti. La dottrina del bene è nel *Filebo* e nella *Repubblica* con verità meravigliose. Il divino, cagione ordinatrice dell'universo e ragione del conoscimento, è bene essenziale, e però è legge che tutto dispone a sè stesso. Il bene è l' ottimo e tutte le cose partecipano del bene, in quanto gli sono *analoghe*, cioè somiglianti, ma non a compimento: non a compimento, perchè l' ottimo è un solo. Il bene morale, adunque, sta nel volere questa perfezione, non nel piacere ma pel fine della perfezione in sè. Piacevole e buono son diversi; giacchè può esservi sapienza senza piaceri e al contrario. I piaceri poi, altri sono del corpo, altri dell' animo. Il bene compíto sta nell' unione volontaria del perfetto, cioè della sapienza, co' piaceri dell' animo; e anche con que' piaceri del corpo, che seguono alla virtù come la salute, la robustezza e simili: gli altri piaceri van presi unicamente per mezzi di conservazione, cioè per mezzi del bene. L' astenersi da questi, secondo misura, è la temperanza; il superare gl' impedimenti al bene, posti dagli appetiti, è la fortezza; il conoscere il bene e ciò che vi conduce è la prudenza; l' unione compíta di queste virtù è la giusti-

zia; talchè la virtù è una sola, benchè in aspetto vario. (*Phil.*, *Prot.*, *Rep.*) Il bene, adunque, si dice nel *Gorgia*, è la regola; la regola è l'ordine; l'ordine è ciò che fa buone tutte le cose. E poichè l'ordine si capisce da noi per l'essenze o nature o leggi delle cose, e quelle sono immutabili, così la regola delle azioni è immutabile anch'essa; e le azioni hanno morale necessità. Però, si dice nel *Cratilo*, che fra l'essenza delle cose o regola e le azioni, avvi assoluta attinenza. Adempiendo la regola cresce la somiglianza col bene assoluto; noi per l'amore cerchiamo il bello e il bene nell'universo, e così ascendiamo a Dio (*Fedro*) che è regola suprema: nel possesso del quale sta la felicità, che è sapienza, cioè intendimento e amore del divino, come intero gaudio dell'animo nostro; giacchè (come si dice nel *Gorgia*) il beato non ha dolori. Questo non si può ottenere quaggiù, impacciáti come siamo da' sensi e dal corpo, ma si può avere in un'altra vita, perchè l'anima è immortale. L'immortalità fisica si prova nel *Fedone;* perchè l'anima non riceve la vita come il corpo, ma è vita in sè e perchè l'anima non è composta di parti. L'immortalità di contemplazione e di felicità si prova con due argomenti, che l'anima è somigliante all'eterno e che ella è vissuta in un'altra vita.

Ora (eccetto il vizio panteistico di queste due prove), vi può essere nulla di più sublime e di più puro della dottrina platonica sul bene? Ma l'errore stette nell'immaginare che la più nobile facoltà dell'uomo fosse un che divino; e quindi la libertà dell'animo quasi sparisce, e dice Platone in più luoghi, che conosciuto il bene è impossibile non farlo.

La tendenza di Platone all'ideale astratto cagionò gli errori della sua teorica civile, esposta ne' libri della *Repubblica* e nelle *Leggi.* Lo Stato dev'essere un'unità come l'uomo. In questo v'ha la ragione, il coraggio e gli appetiti di concupiscenza, utili alle necessità del corpo: e così vuolsi lo Stato. E' sia distinto in tre classi (quando non si possa avere un filosofo perfetto a re, chè

il regno allora è l'ottimo), un collegio d'ottimati o sapienti, guerrieri e operai. Questi son servi. Qui si vede l'ira contro la sciolta democrazia d'Atene, il disprezzo pagano del lavoro e la brutta giustificazione della schiavitù. E poichè nell'uomo le parti dell'esser suo fanno uffici varj, ma l'esistenza e l'utile è comune, così nello Stato v'abbia perfetta comunità di beni e di donne. Si noti che per la comunanza delle donne ei reca la necessità di togliere via i sospetti di prole illegittima; il che mostra la scostumatezza de' tempi. Aristotile, più osservatore, non cadde in tali sconci: il suo libro della *Politica* fa testo anche oggidì.

Si conclude, che Platone seguì del tutto il metodo di Socrate; che quindi scoperse grandi verità nella dottrina dell'essere, del conoscere e dell'operare; che peraltro le mescolò d'errori a cagione del dualismo e del semipanteismo, e inchinò all'idealità eccessiva. Nella futura lezione parlerò d'Aristotile e degli altri sistemi.

LEZIONE DECIMASETTIMA.

ARISTOTILE.

SOMMARIO. — Cenni sulla vita d'Aristotile; suoi costumi. — Suo stile; lodi che ne fa Cicerone; libri essoterici o popolari e acroamatici. — Tre classi d'opere. — Criterio; l'entità intelligibile, presente all'intelletto che apprende la natura delle cose per mezzo dell'idee. — L'intelligibilità o visibilità intellettuale della cosa simboleggiata nel *lume* dell'intelletto. — Certezza del conoscimento naturale, e contraddizione che v'è a negarla. — Aristotile s'accorda con Platone quant' a' criterj sussidiarj, eccetto le tradizioni sacre; suo rispetto al senso comune, suo studio delle tradizioni dottrinali, e com'egli si valga degli affetti. — Metodo naturale di lui; dal più noto al meno, cioè da' particolari agli universali e poi al contrario; distinzione tra ciò ch'è più noto in sè e ciò ch'è più noto a noi. — In che senso Aristotile riprenda le divisioni di Platone. — Concetto della scienza; cognizione dell'essenza e dell'immutabile. — Esperienza, scienza e arte. — La scienza procede a' principj; e v'ha da essere i primi principj; e la scienza che ne tratta è filosofia prima, che poi si disse metafisica. — Confini della filosofia, distinzione sua in tre parti, logica, fisica, morale; ma la fisica, in senso moderno, non s'inchiuso nella filosofia, e neppure le matematiche. — Filosofia speculativa e pratica. — La metafisica studia l'*ente com'ente*, o in universale, non già come tale o tal ente. — Dall'ente in universale il principio di contraddizione. — Dieci concetti generali o *categorie* che reggono i nostri giudizj; ma non si propose Aristotile una intera enumerazione. — Da que' concetti *generali* va distinto i concetti *universali* che riguardano le proprietà universali d'ogni ente; nè l'ente si predica *univocamente*, sì *analogicamente*. — Ma egli s'ingannò nell'applicazione dell'assioma *dal nulla, nulla*, per vizio dell'induzione astrattiva. — Sistema d'Aristotile: distinzione tra la materia e la forma; e che significhi ciò. — La materia prima, ch'è potenza, viene all'atto; e ciò che diventa qualcosa, era niento quant' alla sua realtà, non quanto alla sua potenzialità. — Sostanza ch'è materia e forma in un tempo. — Ciò che fa passare all'atto la potenza è causa *motrice* (senso della parola *moto*), ed è altresì *formale* e *finale*; aggiungasi la *materiale*, e abbiamo le quattro cause. — Non si può dare un'infinità di cause metrici. — La causa prima è Dio; ma come fine, non come impulso reale; e il moto è ab eterno. — Tal sistema è un dualismo: Dio ch'è atto puro, e la materia dalla cui potenza si svolgono all'indefinito tutte le forme. — Però l'anima sensitiva viene dalla materia, l'intelletto poi è divino e si comunica a noi. — Vizj di tal sistema; ma vi si contengono stupende verità: gradi dell'essere, gradi della vita, le facoltà dell'uomo, tre sorte di sensazioni. — Teorica della conoscenza: prima origine d'ogni conoscer nostro è Dio; ma ciò s'offusca col semipanteismo. — Che significhi l'intelletto *agente*, il *possibile* e il *passivo*. — Mirabile studio circa le leggi del pensiero e del modo di significarlo. — Teorica dell'operare: l'ultimo fine dell'anima non si sa bene qual fosse per Aristotile. — La parte sensitiva dell'anima perisce. — Felicità, bene supremo; ma com'*attività dell'animo indirizzata dalla virtù perfetta*. — Non si vuol confondere col piacere, che per altro le va congiunto. — Appetiti animali che contrastano alla ragione. — Bene, utile e piacevole. — La virtù sta nel mezzo, *non quanto al bene in sè*, ma *quanto a noi*. — Politica ch'è parte essenzialissima della morale, e nobili

dottrine d' Aristotile su ciò. — Il dualismo si fa più materiale negli Stoici. — Idealismo degli Accademici nuovi. — Sensismo degli Epicurei. — Scetticismo universale degli Empirici. — Misticismo degli Alessandrini, erudizione degli Ecclettici.

Aristotile nacque in Stagira, colonia greca della Tracia, 384 anni prima dell' èra volgare. Da Nicomaco, padre di lui, e medico, fu avviato nelle scienze naturali. A 17 anni si recò in Atene, e vi stette alla scuola di Platone per anni venti. Chiamato dal re Filippo macedone a educare Alessandro, dimorò con lui non poco; e dopo, cominciata l' impresa d' Oriente, tornò ad Atene, e pose scuola nel liceo. Morì l' anno 322 prima di Gesù Cristo. Questo si sa di più principale e più certo. È da notare ch' egli, greco di sangue, tuttavia generato e allevato in Tracia, ne pigliò forse la ruvidezza dello stile, e la nudità del pensiero, e il poco abito alla idealità greca ed alla eleganza. Inoltre, i primi studj nelle scienze naturali, seguíti da lui per tutta la vita, cooperarono (quanto pare) a invogliarlo d' una filosofia più indagatrice de' fatti che non la platonica. Ma Platone nondimeno lo informò non poco di sè e degl' intendimenti socratici, come vedremo. Anche la pratica in una corte sì operosa e guerriera, come quella di Macedonia, eccitò Aristotile a una filosofia civile più effettuabile molto, che non quella del suo maestro. E poi, dacchè la civiltà greca, uscendo de' propri confini, si distendeva nell'Asia con l' armi, era naturale che alle idealità interiori, tutte di raccoglimento, succedesse la scienza delle cose reali; benchè le idealità non potessero mancare interamente per l' efficacia delle tradizioni di Socrate e dell' autorità di Platone. Queste le cagioni più particolari; benchè vi sia l' universale, notata da me più volte e avverata poi sempre, che da' sistemi troppo ideali si cade nell' opposto.

Quant' all' animo ed a' costumi di lui, il poco che ne sappiamo spiega il vero ed il falso delle sue dottrine, e viceversa. Egli era uomo di operosità maravigliosa; condizione e parte sostanziale di virtù. Raccoglieva da' libri le dottrine e le opinioni de' vecchi con tanta assiduità,

che Platone lo chiamava il *Leggitore*. Maestro, e' s' intratteneva co' suoi discepoli la mattina e il giorno, dando la mattina lezioni più alte e recondite a' più addottrinati, dette però *acroatiche* o *acroamatiche* quasi *ascoltatorie* (ἀκροᾶσθαι *ascoltare*) e più elementari e pubbliche il giorno, dette *essoteriche* (ἐξώτερος, *esteriore*); esempio salutare, che se non è imitato nell' insegnamento, edifichiamo per aria. Egli, nell' auge di corte, chiese a Filippo (e l' ottenne) la riedificazione della sua distrutta città, benchè piccola e senza nome. Tra' libri morali più certamente suo è la *Morale a Nicomaco*, suo figliuolo; e vero o falso ch' ei gliela intitolasse, onora il padre l' averlo fatto, come l' essergli attribuito. Ma egli della crescente scostumatezza non andò forse immune. Le accuse dategli tardi non meritano gran fede; ma che vi sia qualche fondamento, si raccoglie da' suoi libri; perchè nella *Rettorica* (*I*, 5), quand' egli definisce la bellezza dei giovani, non dimentica il desiderio vituperoso de' suoi tempi; e nella *Politica* distingue in ciò un che lecito e un che riprovato (φαύλως ἢ μὴ φαύλως. *V. il Ricci, trad. della Pol. II, 7, in nota*). Che meraviglia, dunque, se con tali passioni la filosofia de' Pagani non giunse mai al puro concetto di creazione, pernio della scienza?

Egli scrisse ruvido ed involuto, ma proprio ed efficace. Cicerone gli dà lode di *concisione*, di *copia* e di *piacevolezza*; ma pare che ciò si riferisca meglio a' libri *essoterici*; quanto se ne può raccogliere da brevi frammenti. Se non che, nella *Morale a Nicomaco* vi ha parti di molta bellezza. Gli altri che ci restano, il Ritter li crede raccolti il più dalle lezioni. Fatto sta che paiono disordinati, e si citano a vicenda; gli anteriori chiamano i posteriori, e al contrario. Si distinguono in tre classi, come le tre parti della filosofia d' Aristotile; logici (compreso i metafisici), fisici e morali. Sull' autenticità de' più non cade dubbio; e qualcuno, come la *Morale* grande e l' *Etica a Eudemo*, se non appartengono ad Aristotile, ne hanno sempre le dottrine. (*Bart. Saint*

Hilaire, Trad. de la Morale d'Arist. Diss. prelim.) Pare provato, che *De mundo* non sia di lui; e si sa che il libro *De causis* gli fu più tardi attribuito, fondamento de' panteisti arabi e di qualche scolastico. (*Haureau.*)

Per Aristotile, come per Socrate e per Platone, il criterio della certezza e della scienza consiste nella entità intelligibile, presente all' intelletto. Il senso ci dà i fatti; ma la loro natura o essenza (chiamata *quiddità* dagli scolastici, *id quod res est*, τὸ τί ἐστι) viene intesa dall' intelletto per mezzo delle idee; e però la certezza della ragione e della scienza procede da conformare i giudizj alla intelligibilità dell' essenza presente all' intelletto. Indi si forma la retta ragione, ch' è criterio del bene operare. La quale intelligibilità, ch' è quasi una visibilità e un vedere spirituale, viene simboleggiata, come da Platone (*Rep.*) nel sole dell' idea suprema, così da Aristotile nel *lume* dell' intelletto (*De anima*); lume che significa virtù manifestativa di ciò ch' è; perchè la stessa verità si dice ἀλήθεια, *non latet*, che non si nasconde. Quindi Aristotile, come Socrate e Platone, afferma la certezza del conoscimento naturale, e mostra la contraddizione che v' è a negarla; talchè, per la sua evidenza, non si può senz'assurdo metterla in dubbio. Di fatto (egli osserva), o si dirà che tutto ciò ch' affermiamo è falso, perch' è vero l' opposto; o si dirà, a mo' di Protagora, che è vero tant' il sì che il no. Ma queste opinioni si distruggono da sè: colui che dice tutto è vero, confessa che anche la dottrina opposta è vera; e colui che dice tutt' è falso, confessa ch' è falsa questa ancora. (*Met. III*, 7, 8.)

E col suo maestro e con Socrate s' accordò Aristotile anche negli altri criterj sussidiarj eccetto le tradizioni divine, perch' egli negò a Dio la provvidenza; o, dirò meglio, per troppa fidanza nella ragione propria negò quel criterio; ciò produsse il sistema, e il sistema ribadì quella opinione. Però egli dispregia i poeti *mitologici* dell' antichità; e nella *Politica* (*II*, 5) tiene il nascimento degli uomini dalla terra, e una primitiva

ignoranza. Ma egli venerava il senso comune (benchè in ciò lo contrariasse); e nella *Morale a Nicomano,* per esempio (*II*, 4), dopo aver distinto con Platone la parte razionale dell'anima da quell'altra che obbedisce alla ragione, esamina se ciò risponde all'autorità del senso comune. E più oltre (*II*, 5) così dice: « È un principio comunemente ammesso, che bisogna operare seguendo la retta ragione: io lo accetto, e vedremo poi che sia la retta ragione, e la sua attinenza con l'altre virtù. » Così delle autorità de' filosofi fu molto studioso, come accennai, talchè si può dire ch'egli primo istituisse la storia della filosofia (tanta è l'erudizione storica de'suoi libri!); e nella *Morale a Nicomaco,* parlando delle varie opinioni sul bene, conclude: « È ragionevole di supporre che nè gli uni nè gli altri sieno caduti in errore su tutti i punti; e che abbiano scoperto in alcuno di questi, o ancora in quasi tutti, la verità. » (*I*, 6.) Data la definizione del bene supremo, nota come si raccolgano universalmente in essa i beni mentovati particolarmente da' filosofi; e dice: Noi possiamo credere buona questa definizione, perchè conforme a una opinione antichissima, e ammessa da tutti coloro che s'occupano nella filosofia. (*I*, 4.) Infine, com'egli prendesse per segni del vero gli affetti naturali dell'anima nostra, lo prova il principio della *Metafisica:* « Tutti gli uomini hanno da natura il desiderio d'imparare ec., » e il ricorrere ch'ei fa spesso a tale autorità ne' libri morali.

Con questi criterj egli tenne il metodo naturale, riducendolo sempre più a scienza e ad arte. Si può, egli dice, andare da' principj alle conseguenze, e viceversa, come disputò Platone. Ma giova più che si muova innanzi da queste, cioè da' particolari per andare al generale. Di fatto (ei segue) « bisogna sempre cominciare dalle cose più notorie e più chiare. Le quali ponn'essere di due modi, o più note rispetto a noi o in sè stesse. Giova cominciare da quelle che sono più note a noi. » (*Mor. ad Nic. I*, 2.) Tal distinzione venne ripetuta spesso dagli scolastici, e con ragione; perchè i fatti e le verità

più partieolari si appresentano tosto, ma le idee generiehe e i prineipj universali bisogna trarli fuori per via d'analisi. Giunti per altro che siamo a' principj, questi ci s'appalesano più evidenti in sè, e dánno la ragione de' fatti; eome gli assiomi logiei e matematiei non si conoseon subito da tutti; ma, conoseiuti, dimostrano i teoremi e s'applieano alla scienza della natura ed alle arti tutte quante. (*Anal. post. I*, 1, *Met. VII*, 4.) Insomma, qui pure noi ritroviamo il metodo induttivo, preparazione del deduttivo, il resolutivo del compositivo, l'analisi della sintesi. Così afferma egli nella politica (*I*, 1), ehe nel discernimento del eomposto è da condurre l'osservazione fino agli ultimi elementi ehe sono le ultime parti del tutto. Ma questo metodo, eh'è in sostanza il socratico e di Platone, Aristotile lo perfezionò. Platone va per divisioni, neeessarie al metodo induttivo. O perchè mai Aristotile riprende in eiò il suo maestro? (*Anal. pr. I*, 31.) Non per le divisioni in sè, le quali Aristotile usa in più luoghi, ma perchè fatte un po' arbitrariamente, senza eereare prima eon l'osservazione la unione vera dell'idee, la unione cioè de' eoneetti più particolari, de' medj e de' generali, nel ehe consiste la induzione, o ragionamento induttivo. (*Anal. pr. II*, 23.) Così andiamo a'eoncetti sommi, ehe eol metodo deduttivo s'applieano poi per idee medie a'eoneetti inferiori.

Si eapisce tosto, che tal via eondusse Aristotile a quell'idea di seienza, dove arrivò Platone; l'uno e l'altro mettono la seienza, non già ne' fatti sparpagliati e nelle sensazioni, che sono relazioni mutabili eoi nostri sensi, o accidenti (συμβεβηκός), ma nel eonoseere all'occasione di quelle la sostanza o natura (οὐσία), o ciò che è qualche eosa (τὸ τί ἦν εἶναι *Met. I*, 4), e nel cereare le loro ragioni, e eagioni, fino alle supreme, ehe spiegano tutto. La seienza dunque non istà nel mutabile, sì nell'immutabile. (*Anal. post. I*, 27.) Nel 1° libro della *Metafisica*, ei distingue in bel modo l'esperienza, condizione universale del sapere; la scienza ehe dà le ragioni; e l'arte che ne dipende. Ma nell'ordine delle

idee non si può andare all'infinito; dice Aristotile: se non potessimo arrivare fino a' principj evidentissimi, che non hanno bisogno di prova perchè chiari in sè stessi, nulla si proverebbe giammai. (*Met. IV*, 4.) Questi principj, come sono l'ultima fermata del processo induttivo, così fanno la mossa del processo deduttivo. Tutte le scienze, adunque, cercano le ragioni o i perchè; ma vi ha da essere una scienza de' sommi perchè, o de' primi principj, e questa è la scienza suprema, o Filosofia prima, che *poi* fu chiamata Metafisica e che risponde alla Dialettica di Platone. Questa scienza, trattando de' primi principj, tratta pure di ciò, per cui tutto si fa, giacchè il fine ultimo è sommo principio delle operazioni e quindi la filosofia suprema consiste « nella cognizione dei primi principj e del bene. » (*Met. I*, 2.) Perciò la filosofia spiega i principj di tutte le scienze (καί ἐστί τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν); ma essa non muove da principj bisognosi d'altro lume, o da supposti, bensì da ciò ch'è intelligibile per sè stesso. (*Met. I*, 2; *IV*, 2, 3.)

Ma che limiti pose mai Aristotile alla filosofia, e come la partì? Ne' libri di lui parrebbe a volte ch'ei la identificasse con tutto lo scibile; ma, se guardiamo a' capi sostanziali delle sue dottrine, apparisce il contrario. Di fatto egli distingue la filosofia in teoretica e in pratica, e più specialmente in logica, in fisica e in morale (*Top. I*, 12); la qual divisione è pur quella di Platone e rende più l'ordine interno de' pensieri d'Aristotile. (*Ritter*, *Hist. de la Phil. ancien. IX*, 2.) La logica, presa nel senso alto della Dialettica di Platone, comprende la Filosofia prima, cioè la scienza de' primi principj e di Dio, causa universale; e le leggi formali del pensiero. La fisica degli antichi, come parte di filosofia, va distinta da quella de' moderni. Essa non era propriamente che la cosmologia, nel senso che le si dà oggidì; vale a dire la scienza dell'ordine mondano in relazione con l'anima umana e con Dio. La fisica, come scienza tutta d'esperimenti esteriori, non si considerava nem-

meno come scienza; e non poteva essere allora. Aristotile lo dice espressamente quanto alle cose sperimentali (*Anal. Post.*, *I*, 11); talchè qualche teorica, confusa poi da' seguaci con la filosofia di esso, non era tale a giudizio di lui. La fisica, nel senso antico, inchiude lo studio dell'anima, e anzi vi mena com'ad ultimo punto, giacchè (dice Aristotile) in grazia dell' anima si fa tutte le cose, che ne sono stromenti. (*De An. II*, 4.) La morale poi, come scienza dell' uomo in relazione col bene, o fine supremo, inchiudeva la politica. (*Mor. ad Nic.*) Così vengono distinte dalla filosofia la fisica nel senso odierno e le matematiche, benchè talvolta il parlare d' Aristotile non paia chiaro su ciò; forse si schiarirà distinguendo il nome *filosofia* in senso generale di scibile umano, e nell'altro di scienza dell'ordine universale. Egli, infine, distingueva la scienza da' precetti dell' arte, come i topici, la sofistica, la retorica e la poetica; ma presa la sua distinzione della filosofia in speculativa e in pratica, i precetti pure ci avevano parte; e i precetti del bello entravano naturalmente in quelli del vero, cioè nella logica, perchè il bello è oggetto di conoscenza.

Pertanto Aristotile, come Platone, metteva quant'all' ordine delle dottrine la scienza degli universali a capo di tutto il sapere. Egli dice nella *Metafisica*, che le scienze speciali studiano le cose in un aspetto determinato, ma non le cose com' enti, ossia non considerano ciò che appartiene a ogni cosa essenzialmente, in quanto ell' hanno entità. L' essere, in quanto è tale, considerato in genere e senza le determinazioni sensibili, costituisce l' oggetto della filosofia prima, che oggi chiameremmo *ontologia*, o anche *ideologia*, ed è il fondamento di tutte le scienze (Οὕτω καὶ τῷ ὄντι, ᾗ ὄν ἐστι, τινά ἴδια καί ταυτ' ἐστι, περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές, *Met. IV.* 2). Quindi a lui, com'a Platone, l' idea dell' essere, considerata in generale, porse il principio supremo di contraddizione, che non può essere provato, dice Aristotile, perchè prova di tutte le prove. (*Met. III*, 1, e altrove.) Bensì può farsi vedere (séguita egli a dire) che chiun-

que lo nega contraddice sè stesso; giacchè chiunque parla afferma alcun che di determinato, e quindi esclude il contrario; ossia viene a dire che una cosa non può essere e non essere nel medesimo tempo e nel medesimo aspetto. (*Met. IV*, 4.)

Perciò Aristotile, esaminando (dietro l'esperienza dei particolari) ciò che appartiene a tutte le cose, in quanto le sono, o che di tutte può essere predicato, lo ridusse a dieci concetti generali, chiamati *categorie* (κατηγορίαι, propriamente *accuse* da κατά *contro* e ἀγορέω *parlo*, ma da Aristotile prese in senso di *predicamenti*); le quali sono la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, il dove, il quando, il sito, l'avere, il fare e il patire. (*Cat.* 2.) Aristotile bensì non volle dare un'enumerazione compíta; anzi la muta qua e là; e a torto lo accusa chi ne mostra il difetto: egli volle far vedere solo che i nostri giudizj vengono retti da poche nozioni, sotto cui s'accolgono l'apprensioni particolari dell'intelletto. Inoltre questi concetti generali ci vengono da tutte le cose percepite; ma già non abbracciano que' concetti universali ch'escludendo qualsisia limitazione, *si prédicano anche dell'ente assoluto.* Aristotile notò infatti con grande acume che l'essere non si predica univocamente, cioè nello stesso significato, perchè non è nè genere nè specie (ogni genere e ogni differenza convenendo nell'essere), ma sì analogicamente; e tali sono ancora l'unità, la verità e il bene; i quali tre concetti però furon chiamati dalla scuola le *proprietà* dell'ente, e si predicano analogicamente e quindi senz'errore, così di tutte le cose create, come di Dio: dottrina capitale poi nella filosofia cristiana. (*Met. X*, 3; e *Mor. ad Nic. I*, 3.) Questa teorica portò Aristotile a concepire l'ente perfettissimo in sè, primo principio e bene assoluto, ed alle teoriche dell'essere, del conoscere e dell'operare; ricche di grandi verità, benchè mescolate d'errori per l'ignoranza della causa creatrice.

Egli, come tutti gli antichi, s'ingannò nell'applicare l'assioma *dal nulla non si fa nulla* (οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ

μη οντος), e però, non ostante le verità suddette che gli facevano lume, non potè sceverare l'idea di Dio dall'induzione astrattiva e lo conformò in parte alle cose mondane. Lasciate, o signori, che io vi esponga in breve il sistema, e poi ne accennerò i lati veri ed i falsi.

È famosa la distinzione aristotelica della materia dalla forma. Questa, peraltro, non significa punto, nel linguaggio de' Greci e degli scolastici, il modo esteriore delle cose; ma principalmente la natura, l'essenza, il modo interno dell'essere loro. Significato, non solamente accolto da san Paolo, quand'egli disse: *Forma di Dio*, cioè natura divina; ma ch'è altresì nel comune parlare allorchè adoperiamo *forma* in senso di condizione, di stato, di maniera ec., come si può vedere nel Dizionario. Il passare della materia da un modo in un altro, come il marmo che riceve dalla scultura forma diversa, fece pensare al nostro filosofo che la materia (ὕλη) sia la *potenza* indeterminata di divenire questa o quell'altra cosa; e la cosa divenuta o l'atto dell'essere, sia la forma (μορφή): talchè la materia si definisce: ciò che non è nè questo nè quello, ma che può essere: ella è in tutto, e tutto vi ritorna, come in *sustrato* universale. (*Met. VII*, 7; *Phys I.* 9.) Nella materia stanno indeterminatamente le facoltà (δύναμις) del passare una cosa ad un essere opposto, come vi passa ciò che si genera e si corrompe: la facoltà ch'è passata in atto è la realtà, è l'attività in effetto (ἐνέργεια). Perciò la materia non è conoscibile se non come fondamento delle forme, o delle cose in atto, perchè l'intelletto non conosce la potenzialità indeterminata, ma l'essere attuale; la forma invece, ch'è l'ente in atto, è conoscibile in sè, e però vien chiamata specie (εἶδος) e idea o ragione (λόγος). Ora si domanda: Allorchè una cosa comincia ad essere, viene ella dal niente? Risponde Aristotile: Dal niente, quanto alla realtà in atto, sì; ma non dal niente, quanto alla facoltà di divenire, la qual è nella materia. (*Phys. I*, 8; *Met. IV*, 5; *VII*, 7.) La cosa divenuta è la *sostanza*, che non è nè la sola materia nè la sola

forma; sì l'una e l'altra insieme; perchè la sostanza non è la sola potenza d'essere, ma è la potenza in atto; è il tal uomo, il tal animale, la tal pianta e va discorrendo. (*Met. VII*, 3.) La materia distingue gli enti per la quantità; la forma li distingue per la specie. Ma c'è da fare un'altra domanda: Come può mai la potenza passare all'atto? La potenza da sè non può; giacchè è contraddittorio che una cosa sia, nello stesso tempo e nel medesimo aspetto, potenziale e attuale: vi ha da esser dunque una causa che fa passare la potenza all'atto. Questo passaggio dicesi *moto* in senso generale e figurato; talchè quella causa è detta *motrice*. Tal causa dunque si distingue da ciò che per essa va dal potenziale all'attuale, come distinguiamo il generante dal generato, e come negli animali, che hanno un principio interiore di movimento, si distingue il principio motore dal corpo. (*Phys. VII*, 1; *VIII*, 5.) Se la causa motrice è in atto, e ciò ch'è in atto è la forma; la causa motrice dunque sarà pure causa formale, o che trae in atto il potenziale dandogli forma: come l'uomo genera l'uomo. Inoltre, noi vediamo che il moto o passaggio del potenziale all'attuale è diretto a conseguire l'essere determinato o una forma; il che è fine; dunque la causa motrice e formale, è anche finale. Ecco le quattro cause, la materiale o la condizione di ogni cosa (la potenzialità); la motrice (che fa passare la potenzialità all'atto); la formale (ch'è l'atto d'essere), e la finale (ch'è quest'atto medesimo, come fine d'ogni mutazione); quattro cause, ripetute poi da tutta la Scuola. (*Met. III*, 2.)

Una terza domanda: Si può egli dare un'infinità di cause motrici? No, perchè se l'una dipende dall'altra, e se non vi fosse una cagione prima, mancherebbe ciò da cui dipendono tutte, o ciò che prima dà l'atto; e tutto rimarrebbe in potenza. (*Met. II*, 2.) Questa cagione prima è dunque attualità pura, non mescolata di materia e di potenza; è forma sostanziale prima o essere perfetto; e perciò intelligibile al sommo: intelligibile in atto compiuto, cioè a sè stesso; egli è pensiero

del pensiero; è Dio. (*Met. XII*, 6; *XII*, 8; *e passim.*) Un'ultima domanda: Dio come muove il mondo? Con impulso reale? Aristotile s' accorse che se Dio non è causa efficiente, non può nemmen operare sul mondo, che sarebbe indipendente da lui; e però disse, che Dio muove il mondo come fine di questo, perchè tutte le cose tendono a passare dalla potenza all' atto; a eternarsi almeno con la specie; a somigliare quant' è possibile l' attualità suprema; e ciò *ab eterno,* perchè il mondo, non creato da Dio, non ebbe principio.

Ora fermiamoci un poco. Ch' è mai questo sistema? Un dualismo; da una parte la materia, che passa del continuo dalla potenza all' atto, cioè si trasforma in tutte le cose; dall' altra Dio, che, qual fine, muove la materia ab eterno, e così principia da lui la catena delle cagioni; perchè messa in atto una parte della materia, questa ne muove un' altra, e così all'infinito. Dio solo, per Aristotile, è atto puro d' ogni materia, tutte le altre forme s' annidano nella potenzialità di essa; e l' anime tutte non sono che un atto del corpo, o un atto della materia più perfetto e speciale che muove di parte in parte tutto il corpo animato. Ma nell' uomo non v' ha forse l' intelletto, che non dipende dal corpo, e che concepisce gli universali, astratti da ogni materia? Sì, Aristotile lo riconosce; ma, fermo al dualismo, egli stima che l' intelletto nostro sia l' intelletto divino in noi, e però solo immortale ed eterno; mentre l' anima perisce. L' intelletto che ci rende intelligibili le cose (intelletto agente) è separabile, ὁ δὲ νοῦς χωριστός (*De an. III*, 5), non è misto, è non passibile, perch'è *atto essenzialmente....* Separato poi, è ciò solo che è, e questo solo è immortale ed eterno. (*De an. III*, 6.)

Egli dunque conobbe l' attualità pura di Dio; conobbe la distinzione precisa della potenza dall' atto; e che in tutte le cose v' ha un' intrinseca attività (maestro del Leibnitz); e che il potenziale non passa in atto senza causa distinta; e che non si dà una successione infinita di cause dipendenti fra loro, senz' una

causa prima. Non è ciò mirabile, o signori? Ma nello stesso tempo, negata la creazione, dovè mettere Iddio segregato dal mondo, e che non muova realmente le cose, ma queste si muovano a lui per cieco istinto, e senza mai conseguirlo; e mentre negava un'infinità di cause, dovè ammettere un'infinità di moti eterni (cioè un numero infinito in atto ch'è assurdo); e, mentre avvisava la spiritualità dell'intelletto, dovè segregarlo dall'anima, dividendo assurdamente la personalità umana.

Ma se noi entriamo ne'particolari, quante verità! Egli si preparò alla scienza delle cose e dell'uomo per via dell'esperienza: libro classico anc'oggidì la sua *Storia degli animali*. Nel bel libro intorno all'anima (*De anima*), distinte le cose che non hanno vita da quelle che hanno vita, secondochè posseggono o no un principio proprio d'attività, distinse inoltre i gradi della vita vegetale, animale e umana; distinse le facoltà secondo gli oggetti; il senso che risguarda le qualità sensibili, e l'intelletto che conosce l'entità delle cose; distinse i singoli sensi dall'unione delle sensazioni (il che chiamò sensorio comune), e dalla fantasia e dagli appetiti: distingueva tre sorte di sensazioni (distinzione ripetuta dagli scolastici), le proprie, le comuni, le accidentali; proprie, cioè l'oggetto di ciascun senso come il colore per gli occhi, il fenomeno particolare; comuni, cioè le specie generali del fenomeno nel tempo e nello spazio come il moto (ch'è veduto, udito e se n'accorge il tatto ancora); accidentali, cioè l'ente ch'è causa delle sensazioni, e ch'è sentito non direttamente, ma per modo relativo, come pel colore vedesi l'uomo colorato, ma l'uomo in sè l'occhio nol vede. (*De an. II*, 6.) Se non che, facendo dell'anima un resultamento della materia, pose il senso negli organi stessi (errore ripetuto dagli scolastici); e fece della volontà un appetito animale, diretto dalla ragione, e da essa sollevato alla libertà.

Quanto alla teorica del conoscere, egli capì bene, che solo l'immateriale può conoscere immaterialmente; e che Dio solo può farci pensare l'eterno e il divino; perchè

l' effetto è adeguato alla causa. Distinse l' intelletto *agente* che fa intelligibili le cose, dal *possibile* che le concepisce. Ma l' errore stette nell' indiare il nostro intelletto; errore ripetuto poi dagli Arabi e combattuto dai Dottori. E' non s' accorse, che se l' intelletto è universale, non si può dare coscienza individuale, come l' abbiamo. L' intelletto possibile non è *passivo* (ἀπαθής), ma è *atto a ricevere la specie*, non è misto di corporeità, nè ha stromenti di sensi. Però, secondo Aristotile, l' intelletto agente e possibile è l' entità eterna intellettuale, che, atto essenziale in sè, quant' è in noi ha del potenziale, ricevendo le specie in virtù del proprio lume alla occasione del sentire. L' intelletto *possibile* poi si distingue dal *passivo*, come già notava il Segni; e questo intelletto *passivo* è mortale. (*De an. III*, 6.) E perchè ciò? San Tommaso, nel Commento a questo luogo, vide anch' egli che Aristotile distingue l' intelletto possibile (o possibilità di specie intelligibili) dall' intelletto *passivo*. L' intelletto passivo è il conoscimento *sensitivo* per Aristotile, è la potenza delle specie sensibili che servono a concepire le idee; e però quest' intelletto è mortale com' è mortale il senso, che viene dal corpo vivente. San Tommaso aggiunge che si dice intelletto perchè dipende dall' intelletto: *sicut et dicitur rationalis in quantum aliqualiter participat rationem, obediendo rationi.* L' intelletto agente poi e l' intelletto possibile non sono un che solamente ideale; giacchè dice Aristotile che l' intelletto intende sè stesso, essendo nelle cose non materiali identico l' intelligente e ciò ch' è inteso. (*De an. III*, 5.) L' intelletto *agente* è *lume* al *possibile*, cioè a sè stesso congiunto all' uomo. Nè capivano gli antichi l' assurdità di un tale congiungimento, che toglie la unità personale. Ma nei particolari quante verità! Aristotile distinse a meraviglia l' intelletto dal senso; e lo distinse tanto, che ne fece un che segregato; e chi lo taccia di sensista, non lo conosce. Notò altrove il sentimento spirituale, come il sentimento del bene e del male, del giusto e dell' ingiusto (....καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν, *Eth. Nic.*

IV, 11), e il sentimento della verità (λόγος αἰσθητός, *Mag. Mor. I*, 34). Combattè l'idee platoniche, non già perchè negasse gli intelligibili universali; ma per due ragioni principalmente (*Met. I*, e *XIII; Mor. ad Nic. I*, 3): prima, perchè Platone facendo l'idee distinte da Dio e dal mondo, e chiamandole poi essenze eterne d'ogni cosa, non si capiva la loro relazione con le cose; seconda, perchè la reminiscenza platonica, ponendo tali idee innate, svogliava dal metodo sperimentale. Aristotile, all'incontro, pose in noi l'attività dell'intelletto (e la chiamò intelletto attivo), che per intima virtù ci fa apprendere l'entità delle cose, all'occasione delle sensazioni, e ci solleva infine agli universali; e lo distinse dall'intelletto *possibile*, perchè noi passiamo dal non intendere all'intendere alcun che. La specie intelligibile per lui non è altro, se non la somiglianza intellettuale delle cose concepite dall'intelletto nell'entità loro; la specie sensibile poi è l'apparenza delle cose ne' sensi, e nella quale l'intelletto viene a concepire l'entità. (*De anima, passim.*)

Studiò le leggi del pensiero, e compose que' libri logici, a cui tutti gli uomini più insigni d'ogni tempo (non escluso il Galilei) reser omaggio. Poichè Aristotile meditò e concepì al vivo la forma della scienza in un ordinamento di concetti legati fra loro, vide che la dimostrazione induttiva e deduttiva è l'oggetto della logica. Parlò dunque della dimostrazione nella sua forma pura e necessaria; e siccome v'ha in quella termini, proposizioni e argomenti o sillogismi; così nelle *Categorie* parlò de' termini semplici; nella *Hermeneia* o *Interpretazione*, parlò delle *proposizioni*, e negli *Analitici primi* e *posteriori* parlò del sillogismo e delle sue forme; tra cui della induzione. Indi, nella *Topica* insegnò i luoghi da cui trarre gli argomenti, e nella *Sofistica* mostrò le forme più principali de' sofismi, e però il modo di combatterli. Tutto questo lavoro, ch'è come una geometria del pensiero umano, è di tal mole e difficoltà da spaventare; ma io nel presente specchio generale

della storia non posso fare più minute considerazioni. Inoltre, come Aristotile dava le dottrine del pensiero manifestato con la parola in relazione al vero, così le dètte in relazione all'arte del bel dire; e compose la *Rettorica* e la *Poetica*, libri eccellenti, benchè quest'ultimo ci sia rimasto assai corrotto e disordinato, e però franteso in più luoghi. Mostra nella Rettorica, com'ella sia rampollo della Logica e della Morale (*I*, 2), e consiste nel cercare ciò che in qualunque soggetto può persuadere altrui; e come le prove si distinguano in tre classi, secondochè son prese dalle qualità del dicitore, da quelle di chi ascolta, o dal soggetto; e come nell'oratore l'entimema risponde al sillogismo e l'esempio alla induzione; e come tutto ciò s'adoperi nel deliberativo, nel giudiciario e nel dimostrativo; come lo stile debba essere chiaro, conveniente, naturale, con giusta proporzione di metafore e d'epiteti; non freddo per soverchio epitetare o per metafore esorbitanti, corretto di lingua per le giuste connessioni e per la proprietà dei vocaboli; distinto in periodi, compiuti ciascun da sè, e bene legati fra loro; e infine quali le varie passioni da muovere, e quale l'invenzione, disposizione e manifestazione degli argomenti. Nella *Poetica* poi mette quel principio fecondissimo, che la storia ha per fine il reale e particolare, e la poesia il possibile e generale. Non dirò più; ma noto che con tale principio s'interpreta il resto.

Nella teorica dell'operare, egli pone a fine supremo il bene, ch'è perfetto, e che non appartiene all'uomo, se non in quanto l'intelletto nostro è un che divino (θεῖον); quindi Aristotile mette il bene sommo nella contemplazione. (*Mor. ad Nic. X*, 7.) Però quel che veramente è umano, perisce; e se Aristotile parla della immortalità dell'anima in un unico luogo, dice che ciò è secondo l'opinione; e ne dà un concetto confuso, e lascia la tesi non risoluta. (*Ivi, I*, 7 e 9.) Sicchè l'ultimo fine ti resta come tra nebbia; e Aristotile, dopo avere dimostrato la dottrina del bene, concludeva disperatamente che questo fine è solo *in qualche modo* conse-

guibile da taluno, ma le moltitudini obbediscono alla pena. (*Ivi*, X, 10.) E tuttavia ne' particolari (ripeterò di nuovo) quante verità! Che è il bene supremo, domanda il filosofo nella Morale a Nicomaco? tutti lo chiamano *felicità* (εὐδαιμονία.). Ma i volgari differiscono da' saggi, perchè lo pongono chi nel piacere, chi nelle ricchezze, chi negli onori ec. (*I*, 2.) Ciascuno, séguita egli a dire, lo pone in ciò, che risponde alla sua vita, i sensuali nel senso, i politici nella gloria, i dotti nella scienza. Ma il bene non è particolare; come l'essere, abbraccia tutto analogicamente; e però è da cercare un concetto più compíto. (*I*, 2 e 3.) Bene è ciò per cui si fa il resto; bene è il fine; il bene supremo è quello che vogliamo per sè, i beni particolari li vogliamo per esso. Ora tal bene è la felicità (*I*, 4), nè la felicità è l'*utile*, ch'è *relazione* (*I*, 3). Ch'è dunque la felicità? Il fine d'una cosa si rileva dalla natura di essa; e però il fine o bene dell'uomo si rileva dalla operazione, che gli è propria; e che non è la vegetativa o la sensitiva, ma la razionale, cioè l'*atto dell'anima conformato alla ragione*: il che è *virtù*. Dunque *il bene proprio dell'uomo*, o la felicità, *è l'attività dell'animo dirizzata dalla virtù perfetta*; τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν (*I*, 4), τελείαν (11). I beni esteriori le bisognano solo, in quanto siamo congiunti ad un corpo (*I*, 6). Alla felicità, che non si dee confondere col piacere, il piacere va sempre congiunto com' appendice: giacchè il piacere si genera da ciò che amiamo, e nell'uomo virtuoso che ama la giustizia, nasce da questa. Quindi le azioni virtuose, oltr'essere dilettose spiritualmente, sono ancora buone e belle (ἀλλὰ μὴ καὶ ἀγαθαί γε καὶ καλαί). Dunque la felicità è un che ottimo, bellissimo e giocondissimo (ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία, *I*, 6).

Ma nell'anima (segue Aristotile) v'ha un altro principio, che per sua natura va contro la ragione, la combatte e la oppugna; come i membri del corpo slogati, che quando li vuoi muovere a destra vann'a sinistra. Questi appetiti animali partecipano della ragione, se la

obbediscono (*I*, 11). E ciò si può fare, perchè noi non abbiamo le virtù innate, sì le acquistiamo; ed elle sono abiti (*II*, 1). La virtù non è l'indifferenza, ma ci dispone quant'a' piaceri e a' dolori in modo, che la nostra condotta sia la meglio possibile (*II*, 2). Vi ha tre cose desiderabili, il bene, l'utile e il piacevole: il bene è ciò ch'è desiderabile per sè; l'altre per esso (*II*, 3). E a conseguirlo ci addestra la virtù che perfeziona le buone disposizioni della natura (*II*, 6). E la virtù c'insegna a tenerci nel giusto mezzo, o nella giusta misura tra' vizi opposti, come tra l'avarizia e la prodigalità. Ma quel mezzo non è il bene in sè (questo notino gli accusatori d'Aristotile), sì è relativo a noi; giacchè quant'al bene e alla perfezione, la virtù è il sommo, cioè tende sempre al compimento assoluto (κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης *II*, 6). Poi Aristotile chiarisce l'atto volontario, l'involontario, e il misto; esamina l'*intenzione* ch'è l'*atto volontario, su cui s'è innanzi deliberato*, e che determina con scelta il giudizio decisivo dell'azione; differenzia il bene reale de' giusti dal bene apparente de' malvagi; mostra che siamo liberi perchè il fine (a cui ci determiniamo) e i mezzi dipendono dalla deliberazione e dalla preferenza; e fa stupende analisi delle varie virtù e de' vizi.

Ma siccome l'uomo è tutto mortale (salvo l'intelletto ch'è divino), e solo si perpetua la specie nel consorzio civile; così la morale, per Aristotile, come per gli altri filosofi greci, ha il fine suo nella politica. Si sa che Aristotile avea composto un esame di 158 Stati; così egli si preparava alle teoriche con l'osservazione de' fatti. (*M. Ricci, Trad. Pref.*) Bel libro è questo della Politica; e mi duole d'averlo a toccare appena. Fermo a quel suo principio che la scienza debba contenere la nozione *intera* del soggetto, e non considerarlo particolarmente, egli esamina l'uomo nelle sue relazioni, e prova, ch'esso è naturalmente sociale. Lo esamina poi nella famiglia, nella borgata, e nello Stato; e però, quanto alla famiglia, stabilisce come la proprietà le sia necessaria, per-

chè consiste in un *mezzo d'immediata utilità da noi distinto,* ed esclude così la comunanza platonica. Egli confuta pure la comunanza delle donne; esamina le varie forme degli Stati, preferisce le miste, come quelle che raccolgono in sè tutti gli elementi della cittadinanza. Brutta pecca di questo libro è la schiavitù, paragonata alla proprietà degli animali; ma non però che Aristotile credesse gli schiavi di natura non umana, come lo accusano alcuni.

Poche parole di più, o signori, e ho terminato. Dissi nel principio di quest'epoca terza dell'èra pagana, che il dualismo di Platone diede in soverchia idealità; e il dualismo d'Aristotile si piegò verso il materialismo. O perchè mai dissi ciò? Forse perchè Aristotile non distingua l'intelletto da'sensi e dalle sostanze corporee? Anzi lo distingue tanto, che lo separa da noi. Ma io dissi ciò perchè egli trae tutte le cose e anco l'anima dalla materia, eccetto Dio, che solo è spirituale: dovecchè Platone pose nella materia un'anima affine ad essa e mortale per sè sola, ma ch'è distinta dall'elemento passivo come principio di moto. L'intelletto, poi, è una partecipazione di Dio stesso, la quale è comune a tutti gli uomini; e in ciò Aristotile fu semipanteista come Platone. Or bene, la setta stoica discese tutta la china; per Zenone Cizico (che non iscrisse nulla, ma che fondò quella scuola nell'anno 300 prima di Gesù Cristo) e secondo Cleante e Crisippo suoi successori, Dio non è più l'atto puro, come vuole Aristotile, ma è la stessa forma del mondo, o l'interiore attività che anima la materia. Il mondo è concepito dagli Stoici come un animale immenso, e l'anima universale è contrapposta da loro alla materia, non perchè principio incorporeo, ma perchè più attivo e motore di tutto. Essi dunque trassero l'induzione all'ultimo eccesso dell'antropomorfismo, coll'immaginare Dio e il mondo a somiglianza dell'uomo, e trassero poi l'induzione più oltre ancora, coll'immaginare Dio, tutto il mondo e l'uomo somiglianti alla materia e alle forze della materia. Quindi gli Stoici identificavano la ragione

col senso, e ponevano il criterio della verità nelle percezioni sensitive. Siccome Dio è per essi l'attività dell'universo, inchiusa pure nell'animo nostro, così il fine dell'uomo è l'energia divina della volontà che resistendo a tutte le passioni, basti a sè medesima. Indi venne la severità orgogliosa della morale stoica, bella di molte verità perchè severa, strana ed erronea spesso appunto perchè orgogliosa, e indiatrice della volontà.

Così per gli Stoici la filosofia *naturale* poneva che causa prima sia la motrice e trasformatrice attività dell'anima divina; la *logica* poneva che ragione della conoscenza sia il senso divino nella natura ed in noi; la *morale* che bisogni seguire per legge la natura *propria*, cioè che l'anima signoreggi il corpo, come l'anima signoreggia l'universo.

Notate, di grazia, o signori, che gli Stoici venner dopo alle scuole di Platone e d'Aristotile; e che imitarono gl'Ionj, Eraclito segnatamente. Or bene, dal Dio immutabile ad un tempo e mutabile di Platone, ma provvidente, al Dio aristotelico senza provvidenza e senza particolari notizie, benchè atto puro, e, poi al Dio animante degli Stoici, non v'ha egli, o signori, un peggioramento continuo? Ora, questo ci dà riscontro della verità, ch'altrove si stabilì; cioè che non già gl'Ionj materiali, bensì precederono le scuole de' Pitagorici e degli Eleati. E chi risponda: si comincia dal senso e dal materiale; risponderò io alla mia volta: non così fu degli Stoici, nè di ciò v'ha dubbio.

Ma qui non si fermò la discesa; ora, come sempre, vennero, dopo i panteisti di Megara e i dualisti d'Atene, lo scetticismo particolare degl'idealisti e de' sensisti, e lo scetticismo universale ed il misticismo. Abbiam veduto quali fossero tali sètte nell'epoche anteriori, e le vedremo nelle posteriori; quali e come si chiamarono esse nella presente? Gl'idealisti? ed ecco i nuovi Accademici: i sensisti? ed ecco gli Epicurei: gli scettici? ecco i Pirronisti e gli Empirici: infine, i mistici? avete gli Alessandrini: e, in compagnia di essi, l'ecclettismo d'ogni

scuola, un accozzo d'attico e d'orientale. Che, pertanto, sorgessero queste opinioni varie, non dubita nessuno; è solo da vedere la successione del loro svolgimento.

E anche qui non si dubita, che il panteismo de' Megaresi e il dualismo di Platone e d'Aristotile non preceda le negazioni; quantunque, com'accade, il dualismo proseguisse ancora, per mezzo degli Stoici segnatamente, in compagnia delle sètte negative. Messo adunque in saldo che la confusione e la separazione antecedono, può rimanere un dubbio sul modo con che si svolsero le sètte negative ne' lor varj aspetti. Troviamo, cioè, Pirrone scettico che fioriva (un po' più giovane d'Aristotile) verso il 340, quando Aristotile aveva già fatto il proprio sistema, non già lo stoico Zenone, non Epicuro e non Arcesilao capo degli Accademici nuovi. Parrebbe dunque che lo scetticismo universale preceda ora il particolare. Altresì, le due forme particolari di scetticismo appariscono insieme, giacchè Arcesilao è contemporaneo d'Epicuro, contemporanei entrambi di Zenone. Le quali cose, già sappiamo, o signori, che non s'opporrebbero alle leggi di successione, spiegate ne' preliminari, perchè in ogni fatto umano, più che a pochi casi segregati, convien badare alla generalità, cioè al prevalere di molti fatti su fatti diversi. Ora, non v'ha dubbio, che quantunque contemporanei l'idealismo ed il sensismo e quantunque sia comparso prima ne' Greci lo scetticismo universale, questo certamente predominò allo scetticismo particolare negli *ultimi tempi*, e prevalsero ancora gli Epicurei agli Accademici; nè v'ha minimo dubbio che ultimissima comparve la forma scettica del misticismo con gli Alessandrini. Ciò adunque ne servirebbe a conferma, nè si vuol cercare tal puntualità che mostri artificio. Pure se la storia medesima ci pone innanzi quell'ordine puntuale, noi alla storia non possiamo contraddire; e quest'è il caso nostro. Di fatti, benchè contemporaneo, Arcesilao istitutore degli Accademici nuovi o idealisti viene un po' dopo a Zenone, perchè lo combatte, come poi Carneade (altro Accade-

mico) s'oppone allo stoico Crisippo; e benchè contemporanei Epicuro ed Arcesilao, l'idealità eccessiva precedè e preparò il sensismo, giacchè Xenocrate, secondo successore di Platone, fu maestro d'Epicuro. Infine, benchè Pirrone anteceda e Arcesilao ed Epicuro, non fa un sistema di scetticismo, ma solo deride ogni opinione dommatica; chi lo fa è bensì Enesidemo e Sesto Empirico ne' due primi secoli dell'èra nuova, come tra il secondo e il terzo comincia e fiorisce il misticismo neoplatonico. Dunque si può affermare con certezza, che alle tre forme, peggioranti sempre, del dualismo greco seguì l'idealismo degli Accademici nuovi; ad un tempo seguì, educato dall' idealità sempre più esagerata degli Accademici antichi, il sensismo degli Epicurei e questo con gli anni prevalse all' altro e durò di più; venne poi lo scetticismo universale degli Empirici; e finalmente il misticismo degli Alessandrini e la raguniticcia erudizione degli Ecclettici.

Allora, com' ora e come in ogni tempo, lo scetticismo cadde sul teorema dell'attinenza tra le cose conosciute ed il conoscimento, su quel teorema cui lo scettico mutò in problema; e lo risolse, o dubitando che al pensiero corrispondano le cose; o, pel senso e per la materia, negando il pensiero; o negando affatto le cose ed il pensiero che le conosce, ma lasciandone solo le apparenze. Per fermo, il dualismo de' Greci non dava modo di scampo; giacchè si scampa dal dubbio mantenendo l'armonia dell' attinenze universali, palesata nell'intimo della coscienza; e il dualismo, parte confondeva e parte separava. Se la materia è coeterna a Dio, ch'è fonte degl'intelletti, qual relazione mai si può dare tra gl'intelletti e la materia? Però dissero i dualisti che la materia sia non conoscibile. Ma se non conoscibile la materia, come mai conoscibile il corpo? Talchè si dubitò o del conoscimento de' corpi, o dell' intelletto, o d'ogni cosa. Disse l' Accademia nuova (o se più piace, l' Accademia media il cui capo è Arcesilao, e la nuova il cui capo è Carneade): Chi mai ci assicura che tra i concetti nostri e l'oggetto

sia rispondenza? potrebbe non esservi, e allora l'oggetto nol conosciamo nella sua natura, e falsa è la cognizione; manca, comunque, la *nota* per affermarne la verità. Gli Accademici, dunque, non già negarono l'entità delle cose, dubitarono solo che noi la conoscessimo *qual ell' è;* restò dunque l'idea platonica ed il pensiero e l'intelletto; quanto agli oggetti, questi sieno corporei o no, e come operino, può dirsi con *verosimiglianza*, con verità certa non mai. E così pure ragionavano intorno a Dio. (*Cic. Lucull.; De nat. Deor. etc.*) Gli Epicurei, al contrario, levando l'attinenza e la diversità de' termini, tutto ridussero al senso, e il senso alla materia; talchè la materia è atomi, atomi anche l'anima; atomi foggiati a mo' de' corpi e com' idoli loro e moventi da loro, le percezioni che ne abbiamo; Dio poi, se c'è, un che materiale anch' esso e senza pensiero di noi. Si disputò, se buono Epicuro; buono lo dissero gli antichi, e' cansava cioè le molestie; ma non buona l'opinione sua che imbestiava l'uomo, e ne venne il *gregge* epicureo.

Che fu all' ultimo? Si negò la verosimiglianza degli Accademici, la cognizione sensitiva degli Epicurei, *ogni possibilità d' affermazione* circa l'intelletto e circa il senso, circa gli spiriti e circa i corpi, circa Dio e circa il mondo, per la coscienza stessa come per le cose; restò i fenomeni o l' apparenze disgregate, negata espressamente la causalità, e da ciò nacque l' empirismo de' medici e della filosofia. E volete voi esserne chiari, o signori, che allora si giunse allo scetticismo universale? Si disse da Enesidemo e da Sesto Empirico che *lo scetticismo degli Accademici era troppo ristretto.* Volete chiarirvi altresì, che allora, e non da Pirrone, si formò lo scetticismo? Vediamo da' frammenti del poema di Timone, che i Pirronisti deridevano solo i sistemi; ma Enesidemo e Sesto cercarono non solo le contraddizioni de' sistemi, sì ancora *le contrarietà dell' apparenze e la contrarietà delle individuali condizioni per dedurre la impossibilità di conoscere nulla.* La qual critica venne compiuta dal Kant che nell' intima natura del pensiero

credè trovare la necessità delle contraddizioni e con sè stesso e con gli oggetti. Ma voi sapete, o signori, che la coscienza ne porge certezza del conoscimento, perchè il conoscimento è relazione, e la relazione n' offerisce gli oggetti con verità: bensì noi non siamo *creatori delle cose* da saperle *a priori*. Poi, secondo le condizioni terrene, sappiamo de' corpi, non immediatamente per l' essenza loro, ma per le sensibili relazioni; sappiamo dell' anima, non immediatamente per l'essenza propria, ma per la relazione degli atti suoi con essa e con la coscienza; sappiamo di Dio, non a faccia a faccia, ma per la relazione fra esso ed i concetti che ne ha l'intelletto (comunque nati); e tutto questo è verità, perchè manifesta è la relazione; verità i termini senza cui la relazione non è più relazione. Però chi leva la *relatività* del pensiero nostro e lo fa un che assoluto come i panteisti, dà in fallo e contraddice l' esperienza; e chi per la relatività nega la *verità* od *oggettività* come gli scettici, dà pure in fallo e contraddice la coscienza; unica conclusione questa, le stesse varietà dell' apparenza e de' sensi e de' pensieri e delle cose e di noi, tutto è varia moltiplicità per l' unità, tutto ha leggi costanti, tutto è armonia di relazioni e tutto dunque è verità.

Or qui dovrei parlare de' mistici e degli ecclettici; ma poichè l'opinioni loro ebbero molta efficacia sull' indirizzo della polemica cristiana, parlerò di essi nell' èra volgare.

LEZIONE DECIMOTTAVA.

EPOCA QUARTA DELL' ÈRA PAGANA. — SISTEMI GRECOLATINI. — CICERONE.

Sommario. — Moltitudine di scuole tra la seconda metà del penultimo secolo avanti l'èra volgare fin al quarto secolo dell' èra stessa, sullo spartimento delle quali non sono chiari gli storici. — Criterio per la distinzione dell' epoche, e quindi per l'assegnazione varia de' sistemi. — Con tal criterio, le dette scuole si spartiscono in due classi. — La *prima* classe si suddistinguo; 1° negli eruditi; 2° negli scettici; 3° ne' sistemi grecoasiatici: tutti formano la fine dell' epoca terza, cioè sono la conseguenza de' sistemi anteriori. — La seconda classe, o de' sistemi *grecolatini*, fa un' epoca da sè, cioè l' *epoca quarta*. — È un' epoca nuova, per la tentata riforma, o per l' efficacia grande così di Cicerone come de' Giureconsulti. — Cagione del sorgere tardi la letteratura e la filosofia in Roma. — Elle sorsero, quando i Romani non furono più con *tutta* la mente in fatti gravi e giornalieri. — Allora può la riflessione volgersi alla coscienza e contemplarvi l' *uomo*. — Il pensiero de' Romani si distese all' Italia e al genere umano. — Nazionalità *naturale* e *politica* degl' Italiani mercè i Romani. — Affetti domestici nel buon tempo di Roma. — Come si vedano in Virgilio le qualità principali della civiltà italica. — I germi antichi di questa erano in Roma; si svolsero per impulso di Grecia. — Durò poco in Roma la filosofia puramente speculativa, perchè già la filosofia greca, declinando, avea lasciato salve ben poche verità, e perchè Roma cadde in servitù. — Cicerone e i Giureconsulti romani costituiscono la vera filosofia grecolatina. — Cicerone si proponeva di *sceverare dal falso e dall' incerto le parti vere e certe de' sistemi greci, di comporle in ordine chiaro, d' applicarle praticamente, e che se n' aiutasse l' eloquenza.* — Sue virtù e suoi difetti. — Si prova ch' egli non fu copiatore de' Greci, ma pensò di suo. — Non pare da distinguere i suoi libri (com' alcuno pensa) in popolari e dottrinali. — Libri *logici, fisici* e *morali.* — Cicerone ripete il *conosci te stesso* come fondamento della filosofia: la coscienza con tutte le due relazioni. — Indi l'*evidenza interiore.* — Uso degli altri criterj secondari, tenendo sempre in mente l' universalità e dov'ella si manifesti. — Così egli potè cansare gli eccessi de' sistemi; e si prova quanto a' Platonici, a' Peripatetici, agli Stoici, agli Accademici: rigettato *assolutamente l' Epicureismo.* — Cicerone non eleggeva da *ecclettico*, ma per *un ordine di principj*; vide cioè che la filosofia è da studiarsi entro di noi; e da tale studio inferì *tre verità, che gli furono regolatrici*: 1° che l' uomo sta sopr' all' altro cose; 2° che la ragione dell' uomo prevale al senso e al corpo; 3° che questa ragione con le sue leggi ci fa palese Dio. — Talchè definì la filosofia: scienza delle cose divine e umane e delle cagioni di queste (*Off.*): l'altra definizione de' *Tuscolani* è come racconto dell'opinioni pitagoriche. — Va seguito i principj spontanei, naturali, universali della ragione: ecco l'assioma di Tullio. — Ma, per la moltitudine de' sistemi, ei potè cogliere *poche verità*; questo *affermò*, nel resto sospendo il giudizio. — Esempio, il finale *De natura Deorum.* — Le dottrine *certe* di lui ne' libri *morali*, o sulla legge e sulla libertà; le opinioni *verosimili* ne' *fisici*, o sulla natura divina o dell' anima; ne' libri *logici* l' une e l' altre; ossia, egli è *certo su' principj e sull' evidenza interiore*, ha solo *verosimiglianza* sul criterio delle percezioni esteriori. — Dualismo. — Anche per la teorica del conoscimento. — Teorica dell' operare bellissima; legge naturale, eterna; Dio n' è la fonte;

chi non ammette Dio, non può ammettere la legge. — Il dovere. — Gradi degli officj. — Quel ch'è giusto *in sè stesso*. — Utile apparente, e utile vero; questo è conseguenza della virtù. — Onestà. — Le leggi positive nascono dalla naturale; Dio è il proemio di tutte le leggi. — Buoni effetti della filosofia di Cicerone.

Non anche terminata l'epoca *terza* cominciò la *quarta*, de'sistemi grecolatini. Dalla seconda metà del penultimo secolo avanti l'èra volgare fino al quarto secolo dell'èra stessa, troviamo una moltitudine di scuole, lo spartimento delle quali dà qualche impaccio agli storici. Taluno le piglia tutte insieme (e vi comprende gli Alessandrini del terzo e quarto secolo) come una sequela de'sistemi greci anteriori; e così non pone ad esse un'epoca distinta. E per fermo se tutte le dette scuole non fosser altro che discepoli, o raccoglitori eruditi, mancherebbe la ragione del porle da sè, o del farne più classi. La ragione d'un'epoca, quando si parla di scienze, è solamente una grande verità scoperta, da cui dipende l'ordine universale d'una scienza qualunque, o il risorgimento di essa dopo un tempo di scadimento, e quindi l'efficacia su'tempi avvenire. Insomma, v'ha un principio d'epoca, quando v'ha un principio di moto nuovo e potente: la continuazione di moto, è continuazione d'epoca e nulla più.

Applicando tal criterio all'età sovraccennata, par chiaro che i sistemi vi si distinguano in due parti; una sta nell'epoca terza precedente, ossia nella greca e come termine di essa; la seconda costituisce un'epoca da sè per qualità sue proprie, o un'epoca quarta, benchè i sistemi dell'epoca terza la precedano, l'accompagnino ed anche le sopravvivano: tanto è vero che la *sola* divisione per tempi non segue la realtà. La prima parte che terminò l'epoca greca, si suddivide in tre, gli *eruditi*, gli *scettici*, i *grecoasiatici*. Da un lato v'ha le scuole di pretta erudizione; le quali non iscopersero nulla, nè rinnovarono nulla; gli Stoici eruditi; i Platonici eruditi, com'Areio Didimo, Trasillo, Albino, Alcinoo, Massimo di Tiro; i Peripatetici eruditi o commentatori d'Aristotile, come Alessandro d'Afrodisio; i Medici, eruditi an-

ch'essi, platonici e peripatetici, come Galeno. Poi da un altro lato v' ha lo scetticismo d' Enesidemo e di Sesto Empirico, i quali compivano, anzi riducevano a sistema il dubbio di Pirrone e di Timone, volgendosi specialmente contro la causalità, e negandola per la singolare ragione che il *modo intimo* del causare nol conosciamo; quasichè possa negarsi ciò ch' è ad evidenza, quando non si sa spiegarlo. Da un terzo lato ancora, mescolati i Greci con gli Asiatici per le conquiste d' Alessandro e poi per la vastità dell'impero di Roma, vediamo un congiungimento tra la sapienza orientale e i sistemi greci; onde si svolse la setta degli Alessandrini, che non fecero altro se non ridurre a forme greche il panteismo asiatico, già cominciato in Filone ebreo, nella Kabbala, in Apollonio Tianeo e in Moderato, Nicomaco, Plutarco, Apuleio, Cronio, Numenio. Questi, benchè distinti dalla scuola d'Alessandria (e fa male chi li confonde), in sostanza *cominciaron l' avvío* di quella, che ne trasse i pensieri a compimento. Gli Alessandrini e i loro antecessori fanno essi dunque un' epoca nuova? No, perchè i metodi sono affatto dell' età socratica, e i principj gli stessi; lo scetticismo poi che li conduce al misticismo, appartiene a quel medesimo tempo. L' unione dell' orientalità con l' atticità pare un che nuovo, ma scientificamente non è; proviene dalle tendenze mistiche succedenti al dubbio, non già da' metodi scienziali; piacque la misticità orientale, richiesta già dagli animi. Ebbi l' opinione anch' io che gli Alessandrini facciano un' età da sè; ma più attenta considerazioné m' ha condotto ad altro parere.

La seconda parte sì che fa un' epoca da sè, l' epoca quarta o Latina. Introdotte le scuole di Grecia in Roma circa il mezzo del secondo secolo avanti l' èra nostra, cominciò ivi un ordine proprio di concetti per efficacia delle tradizioni italiche e per la civiltà di Roma; talchè, ripeto, avvi un' epoca quarta, o de' sistemi grecolatini; nuova per le riforme tentate da Cicerone e per la novità dei Giureconsulti, ch'ebbero efficacia sì viva e universale nella civiltà europea; e anco perchè Cicerone servì

più che i Greci alla filosofia cristiana de' Padri latini e dei Dottori, i quali per via di lui, piucchè in modo immediato, seppero l'antiche opinioni.

Adunque in uno specchio generale di storia si dee lasciare i filosofi *eruditi*, che non aggiungono nulla; degli *scettici* dissi già nella passata Lezione; de' sistemi *grecorientali* poi si dee trattare nella prim'epoca dell'èra cristiana, perch' essi combatterono la sapienza de' Padri e n'eccitarono la opposizione. Resta che noi parliamo qui de' sistemi grecolatini, che soli ci dánno un'epoca nuova.

Non fa meraviglia che in Roma nascesse tardi la letteratura e la filosofia. Nascono l'una e l'altra, quando la riflessione si volge alla coscienza, e vi contempla l'uomo interiore per elevarsi all'ideale universalità. La filosofia vi s'eleva in modo astratto; la letteratura rende concreto l'ideale con la fantasia e con gli affetti. Ma quando un popolo, come il romano, è tutto inteso a fatti gravi e giornalieri che lo attirano o a guerre esteriori od a contese interne; allora ti daranno bensì canti popolari di guerra e d'illustri memorie (come gli accennò Tito Livio), ma non ti possono dare nè letteratura nè filosofia; in que' tempi guardasi al fine politico ed a' mezzi, non alla natura interiore dell'uomo e alle qualità generali delle operazioni, come fanno il poeta ed il filosofo. Indi la rozzezza de' Romani; talchè narra Tito Livio, che lo storico più antico fu Fabio Pittore a' tempi d'Annibale. Ma quando Roma ebb' esteso la dominazione a tutta Italia e oltre, allora il Romano non vide più solo innanzi a sè le contese de' vicini, e le contese del Foro tra nobili e plebei, sì un'intera e grande nazione e il genere umano. Così l'idea di Roma si appresentò in relazione con tutta l'Italia e l'Italia in relazione col mondo. Il pensiero de' Romani si dilatava; si allargò fuori del cerchio de' fatti particolari; il Quirita si sentì più chiaramente e figlio di Roma, e italiano, e uomo; tanto più che a poco a poco la cittadinanza romana si estese a tutta Italia. A' tempi di

Cicerone non rimaneva quasi più possedimento in Italia non assegnato a' cittadini per via di colonie; il qual fatto, unito all'altro (che già notai) de' primitivi abitatori ricaccianti le colonie greche, spiega com'in Magna Grecia ed in Sicilia i dialetti sieno italici puri (chè i pochi Greci di Puglia non sono gli antichi), non già ellenici come in Grecia moderna e in alcune parti dell' Asia minore. Le colonie romane, aiutate dall' affinità primitiva delle schiatte italiche, formarono così l' *unità naturale*, o la *consanguinità* della nostra nazione ; nazionalità *naturale* determinata da' naturali confini del nostro paese, e che si manifesta nell'unità *formale* de' dialetti, o già contemporanei al romano, o nati da esso. Indi allora nacque la *politica* nazionalità benchè dopo cinque secoli di guerre; ma lasciando a' municipj un' immagine di Roma, consoli, senato e popolo com' a Firenze (*R. Malespini e G. Villani*), e concedendo a que' municipj amministrazione lor propria ; indi vennero i nostri Comuni del medio evo.

Roma e l' Italia, considerate in relazione col mondo, formarono nelle menti romane com' un archetipo di perfezione. Il vecchio Plinio (giova ripeterlo qui) scrive dell' Italia : « *Omnium terrarum alumna et parens, omnium terrarum electa ; una cunctarum gentium in toto orbe patria.* » E Virgilio, lodando magnificamente l' Italia nel secondo delle Georgiche (135-136), non si ristringe a Roma, e dice :

> « *Hæc genus acre virum, Marsos pubemque Sabellam*
> *Adsuetumque malo Ligurem, Volcosque verutos*
> *Extulite.........* »

e finisce con quell' alte parole :

> « *Salve, magna parens, Saturnia tellus*
> *Magna virum.....* »

Giunto un popolo a questa larghezza di sentimento e di riflessione, possiede l' idealità necessaria per l' arte del bello e per la filosofia ; non lo stringono più le ne-

cessità de' fatti speciali, stende il pensiero alle attinenze, considera la natura dell' uomo e delle cose. Questo svolgimento di coscienza per la riflessione venne promosso da una causa tutta particolare a Roma ed all' Italia. Qui, più ch' altrove nell' antichità, fu sacro il connubio; e gli affetti di famiglia v' ebbero consistenza per molti secoli: la stessa mitologia nostra, come dice Polibio, rigettava le nefandezze de' simboli elleni. Or bene, gli affetti di famiglia tengono vivo il senso morale, che dipende dall' idealità suprema della legge e del dovere. Non v' ha dunque da stupire, se Virgilio, benchè imiti Omero, si distingua tanto da lui ne' principali concetti che governano il poema; ossia, nel concetto che ordina il poema stesso e ch' è una disposizione di provvidenza rispetto a' Romani; poi, nel concetto di patria ch' è Roma; in quello altresì di nazione (non di schiatta soltanto, come la Grecia), cioè di tutte le genti italiane, non solo consanguinee (*schiatta* italica), ma dimoranti pure in unico paese (nazionalità *naturale*) e poi congiunte da Roma (nazionalità *politica*): nell' altro di famiglia onde rifulge l' *Eneide* dal principio alla fine; per ultimo, nell' intima e soave descrizione degli affetti, con la quale il poeta mantovano preparò la poesia cristiana. Sicchè, quand' io leggo in alcuni libri ch' a Virgilio mancò un' idealità propria, prego da Dio la fine di certe passioni che impediscono la equità de' giudizj.

Però, mentre allargavasi il dominio romano, crescevano le ragioni d' intima civiltà; le quali, per altro, s' acchiudevano già in Roma ab antico. La prisca gente romana che ch' ella fosse e in qualunque modo si ragunasse da prima, certo è, che s' ella fu rozza per le necessità di continue guerre, sorse tuttavia tra popoli molto civili; ebbe accanto la Magna Grecia e l' Etruria, e le tante città de' Sabini e del Lazio. Ora chi non sa quanto valgano mai le tradizioni civili anco tra popoli rozzi? Numa vien detto alunno di Pitagora; e l' anteriorità di quello è spiegata dall' antichità delle scuole pitagoriche, com' altrove narrai. Dice Cicerone: « *Romuli*

autem ætatem jam inveteratis literis atque doctrinis fuisse cernimus » (*De rep.*): e sant'Agostino scrive nella *Città di Dio* che Romolo era venuto non « *redibus atque indoctis temporibus, sed jam eruditis et expolitis.* » Plinio cita le belle pitture d'Ardea più antiche di Roma; i Romani predarono dalla sola Volsinia 2,000 statue; e Bolsena in Fenicio significa città degli Artisti. (*Cantù. St. Univ. III*, 24.)

Se a ciò aggiungo la tradizione, che le leggi decemvirali si prendessero di Grecia (tradizione falsa per le leggi che s'attengono a' costumi di Roma, vera probabilmente quant'al modo d'ordinarle), e se aggiungo altresì la perfezione che graduatamente il gius positivo ebbe dal gius onorario, mi capacito che nel seno di Roma cresceva un germe di civiltà e però di lettere e di filosofia, da venire a compimento, quando se ne offerisse la occasione. E questa occasione (testimonio la storia) è sempre qualcosa d'esterno. L'occasione a'Romani venne da'Greci conquistati; ed ha il proprio segnale nell'ambasceria di Critolao, Carneade e Diogene babilonese al sesto secolo di Roma, 155 anni avanti Gesù Cristo. Catone si sforzò di cacciare le sètte greche; invano. il terreno era preparato, e la pianta fiorì.

Ben è vero che la speculazione puramente filosofica non durò a lungo, ma proseguì a fecondare il diritto: la qual brevità ebbe due cagioni principali. I sistemi greci, che aveano menato tant'oltre la forma logicale della filosofia, quant'alla materia poi l'aveano lasciata in dubbiezze infinite, come vedemmo; talchè si richiedeva uno sforzo più che umano a rilevarla: poche verità si conservavano intatte da ordirvi la scienza. Quindi, o rimaneva solo a far opera d'eruditi e d'accozzatori, come gli ecclettici d'allora; o *bisognava trar fuori quel poco di certo*, che non dava soggetto a copiose speculazioni. In secondo luogo, allorchè Roma venn'a maturità di pensiero, cadde in servitù che isterilì la letteratura e la scienza. Quindi i sistemi greco-latini si riducono il più alla filosofia di Cicerone, e alle

scuole de' Giureconsulti. I filosofi anteriori a Cicerone seguirono i Greci pressochè interamente; Lucrezio, per esempio, ripetè quasi le dottrine d'Epicuro; ma nondimeno egli mostrò la coscienza di romano, allorchè, facendo materiale l'anima, pur contò fra gli elementi costitutivi di essa un elemento innominato, quasi animo dell'anima:

> « . . . . *nobilis illa*
> *Vis, initum motus ab se quæ dividit ollis,*
> *Sensifer unde oritur primum per viscera motus.* »
> (*De Nat. III*, 273.)

e quando stabilì negli elementi un moto spontaneo per ispiegare la libertà; e quando celebrò la divinità della natura con versi stupendi e la santità del matrimonio. Seneca non si partì dagli Stoici, benchè faccia professione di non ispregiare nessuna scuola; Marco Aurelio, com' Epitetto, ha lasciato aurei precetti, ma senza ordinamento di scienza. Cicerone, al contrario, istituì speculazioni proprie, che certo ebbero forza nell' universalità de' Romani culti e nella giurisprudenza. Io dunque parlerò di Cicerone oggi; de' Giureconsulti in altra Lezione.

Fin d' ora io dico, che Cicerone si proponeva di sceverare (con un principio superiore) le parti vere e certe de' sistemi greci dalle false od incerte, di comporle in ordine chiaro, d' applicarle alla vita privata e pubblica, e ch' elle conferissero all' eloquenza. Questa filosofia di Cicerone suol chiamarsi ecclettica; e chi la intenda per metodo compositivo e logicamente ordinato, passi; ma direbbe male chi la pigliasse per una scelta a caso, senz' un principio interiore e ordinatore. Nessuno potrà negare, che ciò distingua le speculazioni di Tullio dall' ecclettismo de' Greci mentovati poco fa, i quali ragunavano nella memoria, ma non componevano nel pensiero; e le distingue pure da' migliori sistemi dell' epoca antecedente, perchè Cicerone li giudica con libertà e li trasceglie. Nè si può mettere in dubbio l' efficacia di lui

su'secoli avvenire. I Padri e i Dottori lo studiarono molto; e sant'Agostino, da uomo grande che riconosce il vero ed il bene onde che venga, scrive nel libro terzo delle *Confessioni* (*cap.* 4): « *Hic liber* (cioè la lettura dell'Ortensio) *mutavit affectum meum, et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia.* »

Pare che Cicerone traesse la schiatta da quel Tullo Azio, che regnò gloriosamente su' Volsci (*Plut. in Cic.*); e quegli se lo teneva per certo, sicchè dice ne' libri Tuscolani, che Ferecide era antico, *fuit enim meo regnante gentili* (*I*, 12): indi la smania di comparire tra gli ottimati. Lasciate le scuole de' giovinetti, udì Filone accademico; ma insieme praticava Mucio, personaggio assai versato nella politica, e principale tra' senatori, imparando da lui scienza di leggi; e militò con Silla tra' Marsi. (*Plut.*) Sentì anche Fedro epicureo e Diodoro stoico. In Atene seguitò Antioco accademico, e non trascurò Zenone l'epicureo. Andò poi in Asia, e si fermò a Rodi, per esser ammaestrato dallo stoico Posidonio. Giovine, favellava con tal passione e con voce sì concitata, che gli recava danno alla salute. In Sicilia fu pretore giusto, umano, amatissimo. Dopo la congiura di Catilina, Catone stesso chiamò Cicerone *Padre della Patria* dinanzi al popolo. Esiliato da Roma per le mene di Clodio, vi rientrò poi come in trionfo; gli furon trionfo tutte le vie d'Italia, per le quali egli passò. Stette fedele alla repubblica contro la signoria di Cesare e la tirannia d'Antonio. Questi lo mandò a trucidare, e Cicerone porse il collo alla spada. (*Plut.*) Amò la famiglia con tenerezza. Esule, scrive a Terenzia sua e alla figliuola lettere d'amore sconsolato. Com' egl' intendesse la santità dei pubblici ufficj, lo mostra la famosa lettera a Quinto fratello. Le sue lettere, scritte da lui senz' intenzione di pubblicità, e che formano uno de' più bei libri del mondo, lo mostrano sempre d'animo schietto e buono. Vicino a morire, scrisse a Peto: « Sii persuaso, che giorno e notte non altro cerco, non altro penso, se non che i miei cit-

tadini sien salvi e liberi. Non lascio opportunità d'ammonire, di fare, di provvedere. Infine io son fisso qui, che se in tanta cura e amministrazione ho da porre la vita, stimerò di aver finito preclaramente. » (*Ad fam. IX*, 24.) Non peccò d'orgoglio, ma di vanità; si lodava spesso, e questo aizzava gl'invidiosi, e a lui diminuiva rispetto. Faceto, mordeva non di rado altrui, e, senza volere, s'accattava nemici; ma in lodare i meriti veri abbondava con allegrezza e con liberalità d'uomo sincero e benevolo. Parve talora incerto ne' propositi, e troppo addolorato nelle sventure. Prese due mogli, ripudiando la prima. Volle dedicare un tempio alla figliuola morta; lodò e invidiò gli uccisori di Cesare; lodò prima Cesare troppo, ma non l'opere mai. Dice il Capponi (*Archivio Storico, tomo IX, parte* 2): « Ma chi fosse più di me severo a Tullio, pensi com'egli animosamente cominciasse la sua vita d'oratore e la compiessé gloriosamente. Giovane, assalse nella difesa di Roscio d'Amelia un Crisogono liberto di Silla ch'era affrontare Silla medesimo; vecchio e principe nella città e guida e anima del Senato, combattè Antonio e incontrò la morte. » Oratore, accusò sempre gli scellerati, difese qualche volta i non innocenti. Filosofo, stette per lo più dalla parte del vero; bensì approvò il suicidio, l'assassinio de' tiranni, la vendetta, un certo sfogo di carnalità ne' giovani, e la schiavitù. Scrittore e uomo di stato, cercò troppo la lode, ma insieme la grandezza e il bene della patria. Scrisse d'eloquenza, e fu oratore sommo: scrisse di filosofia morale, e fu uomo dabbene; scrisse di cose civili, e fu gran cittadino. Ecco i fatti principali e virtù e difetti che spiegano la filosofia di Cicerone. È impossibile non vedere in lui tre forti amori, di gloria, di patria e di famiglia; e' reca in tutto ciò un'ardenza di cuore, la quale ha talvolta del molle, ma la tenerezza è temperata da un senso vivo d'onestà e di decoro. (*V. le Lettere scritte in esilio.*)

Udì tutte le scuole, e però raccoglieva il meglio; ma con iscelta libera e ordinata, perchè uomo libero ed

operoso, e ingegno forte. Romano e uomo di stato, seguì, più che non facessero le scuole greche, il precetto socratico di badare nella scienza al fine del bene; e tal qualità pratica non *diminuisce* il valore delle dottrine, anzi lo *cresce, purchè la scienza si pregi anco per sè*, come faceva Cicerone. Badando al bene, odiò la parte ipotetica e vana de' sistemi anteriori, e ne prese il poco, ma certo, e buono. Però, indulgente ad ogni setta, con gli Epicurei non volle mai pace. Un po' vano, pompeggiò assai nelle parole; il che gli scema vigore qua e là; ma nelle lettere e negli scritti filosofici va semplice e spedito. Uomo universale, senatore e console di Roma, cercò l'*universalità* negli scritti; e questi dettero a'Romani l'idea di tutto il sapere greco. Pieghevole alla opinione altrui per bontà di cuore e per bramosía di favori popolari, combatte nel libro della Divinazione le falsità pagane, le rispetta in altri luoghi; ammira il suicidio degli Stoici, non se l'attenta per sè, timido, dicon taluni, rimorso da coscienza non confessata, dirò io, e lo credo. Taluno da quelle parole di Cicerone ad Attico: Απόγραφα *sunt; minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo* (*Ad Att., XII*, 52); ha dedotto ch' esso i libri filosofici traducesse dal greco, non li facesse di suo. Ma quando poi sentiamo che Cicerone stesso, in tempi che gli autori greci erano familiari, e molti a Roma i maestri greci, e in opere dedicate a dotti di greco, quali Attico e Bruto, o a studenti in Grecia, come il figliuolo, dice (*De fin. I*, 3): « Noi non facciamo ufficio d'*interpreti*, ma sosteniamo le dottrine di coloro che *approviamo*, e *aggiungiamo ad essi il nostro giudizio* e un *ordine nostro* di scrivere; » e che dice altrove (*De off. I*, 2): « Ora seguiremo e in tal soggetto gli Stoici principalmente, non come interpreti (*non ut interpretes*); bensì, *al solito nostro*, berremo a' lor fonti quanto per giudizio e arbitrio nostro ci parrà: » allora, io affermo, che Cicerone non poteva dire una bugia così sfacciata ed inutile. Narra egregiamente Plutarco: « Eragli studio comporre dialoghi di filosofia e tradurre dal greco »

(*In Cic.*); e così un greco antico, più che i moderni non greci, distingueva bene i libri tradotti (come il *Timeo*) da'propri di Cicerone. L'opere di lui distingue il Ritter in filosofiche o riposte ed in popolari. A me non sembra; sì scorgo chiara la distinzione de'dialoghi speculativi, come i libri accademici, dagli scritti che hanno un fine pratico, ad esempio gli Officj, dell'Amicizia, e simili. Negli Officj chi mai non vede un ordinamento scienziale? E s'egli rispetta gli dèi più qui che altrove, pensiamo che ciò s'usava da tutti i filosofi, quando essi non ispeculavano direttamente sulla divinità.

Mi pare, poi, manifesta la distinzione, e più principale: tra i libri fisici (*De natura Deorum*, *De divinatione*), i logici (*Academicorum*, *Topica*, *De inventione*, *De oratore etc.*), i morali (*Tusculanorum*, *De officiis*, *De finibus*, *De senectute*, *De amicitia*, *De legibus*, *De republica*, *De fato*); quantunque in ciascuna classe si trovino mescolate più o meno le dottrine, non già divise assolutamente. L'*Ortensio* poi è perduto, d'altri libri restano frammenti.

Or dunque Cicerone, imitando Socrate, tornò a'principj e al fondamento del sapere. Quegli, come questi, si trovò in mezzo a una confusione di sistemi, e, come Socrate, chiamò i suoi al *conosci te stesso*, affinchè nella coscienza di noi prendiamo il rimedio alle superbie d'ipotesi vane e il principio della sapienza vera. Quand'io dico che Cicerone imitò Socrate, già non lo paragono a lui, nè come filosofo glielo fo uguale, sì discepolo; dico bensì, che il tornare a'principj è in tutte le cose rinnovamento unico e condizione di nuovo cammino; e chi rinnova, è istitutore novello e cominciatore d'un'epoca propria. E se Cicerone non riuscì a tanto come Socrate, ne chiarii altrove le cagioni; e a lui non s'ha da imputare. La scienza e la civiltà del Paganesimo cadevano, e sempre più Cicerone le trovò quasi in fondo, nè potè nè sperò ritirarle in cima.

Fatto è, che Cicerone, come Socrate, capì la stranezza delle sètte pagane. Amò con grand'amore la filosofia,

e ne scriveva lodi magnifiche in ogni suo libro; anzi l'Ortensio fu composto da lui per esortazione a filosofare; e nondimeno quand'ei volgevasi attorno, e sentiva le strane opinioni di tante sètte, esclamava: « Niente si può dire di tanto assurdo, che non sia stato detto da qualche filosofo. » (*De div. II*, 38.) Ammoniva perciò a rientrare nella propria coscienza, a ripigliare il conoscimento di noi, a seguire così una filosofia meno sicura de' propri sistemi, non presuntuosa (*minime arrogans: De div. II*, 1). Ripeteva il precetto che stava sul tempio d'Apollo, *nosce te ipsum*, e diceva: « Essendo tante e sì grandi cose che si scorgono nell'uomo interiore da quelli che voglion conoscere sè stessi, madre loro e educatrice è la sapienza. » (*De off. I*, 23, 24.) Egli invitava a fermar l'occhio in questa *evidenza interiore*, dove tante verità si veggono chiare (*quæ inesse in homine* perspiciuntur.)

In questa coscienza di noi stessi, Cicerone come Socrate, più di Socrate forse perchè romano, sentiva l'*universalità* del vero, distinta dalle opinioni particolari, e l'amore che tende al vero, e l'essere nostro *sociale* e *religioso*, relazioni universali anch'esse; e però egli inculcava sempre di fermar l'occhio in ciò ch'è proprio dell'uomo, ossia nella retta ragione (*De off. I e II, passim*); e contro gli Epicurei fa valere gli affetti più generosi dell'animo (*ivi, e negli Acc. e ne' Tuscul. e quasi per tutto*); e chiama in sostegno il senso comune e le tradizioni umane e divine. Così ne' libri Tuscolani (*I*, 12) adopera l'autorità del senso comune a dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima umana; e dice ne' Paradossi contro gli Stoici: « Noi più adoperiamo quella filosofia che partorisce copia di dire, e dove si dicono cose non molto discordi dal pensar della gente. » (*Proem.*) E nelle seguenti parole de' Tuscolani si vede com'ei raccogliesse, di mezzo alle opinioni varie, le tradizioni universali de' filosofi e le divine: « Inoltre, d'ottime autorità intorno a tal sentenza (*cioè l'immortalità dell'anima*) possiamo far uso; il che in tutte le que-

stioni e dee e suole valere moltissimo (*in omnibus causis et debet et solet valere plurimum*): e prima, di tutta l'antichità (*omni antiquitate*); la quale, quanto più era presso all'origine divina (*ab ortu et divina progenie*), tanto più forse discerneva la verità. » (*Tusc. I*, 12.) E tra' filosofi, ch' egli cita, preferisce appunto Ferecide, come antico, *antiquus sane;* e indi ne conferma l'autorità con quella di Pitagora e de' Pitagorici; il nome de' quali, egli dice, ebbe per tanti secoli tanta virtù *che niun altro paresse dotto* (§ 16). E dice più oltre che, secondo Platone, la filosofia fu un dono, ma quanto a sè, una invenzione degli dèi: « *Philosophia vero omnium mater artium, quid est aliud, nisi, ut Plato ait, donum, ut ego, inventio deorum?* » (§ 26.) Nel che s'accenna il principio divino della sapienza e della tradizione.

Condotto da questo filo tra i ravvolgimenti delle sètte causò gli eccessi d'ogni maniera. Gli Stoici, per esempio, la cui morale severità egli approva e segue, dicevano, che nessun uomo è buono fuorchè il sapiente. Ma di questo sapiente ne facevano un' idea sì alta, che confessavano poi, e' non darsi quaggiù; e però gli Stoici, se consentanei a sè, dovevan dire impossibile umanamente la loro superba virtù e disperarne come Bruto morente. Cicerone al contrario riconosceva una più umile sapienza e virtù, che può essere di tutti, e che ci abbisogna nel vivere comune. (*De amic.*, 5.) Lo Stoico credeva, indiando la natura, di poter trarre le superstizioni volgari a senso ragionevole (come tentò Varrone per testimonianza di sant' Agostino, *Città di Dio*); ma Cicerone le derideva. (*De nat. Deor. III*, 15.) Menava buono a Platone, a' Peripatetici e agli Stoici, che la più alta felicità dell'intellettuale natura sia la contemplazione (*Hort. in S. Agost. De Trinit. XIV*, 9); ma in questa vita, ei dice, la contemplazione senza la pratica delle virtù private e pubbliche è nulla (*De off. I*, 43); e quindi censura Platone che scrisse: Il savio non essere obbligato a civili negozi. (*De off. I*, 9.) Gli Stoici, per alterezza di ragione, spregiavano il corpo e i beni corporei; ma Cicerone diceva:

Poichè s'ha da seguire la natura e noi siam anima e corpo, non possiamo spregiarlo, nè si dee imitare que' filosofi, che accorti d'un che superiore a'sensi ne spregiano la testimonianza. Con che l'accoccava pure agli Accademici. (*De fin. IV*, 15.) Gli Stoici, negavano l'efficacia del dolore sull'uomo sapiente, e svilivano ogni piacere; Tullio invece mostra che il dolore eccessivo è impedimento agli officj, e che le temperate giocondità son utili e buone. (*De sen.* 14, *De fin. V*, 26.) Gli Stoici, concependo la virtù con altezzosa rigidità, stimavano uguali tutti i malvagi e tutti uguali i peccati, perchè tutti contrarj al bene; Cicerone confuta in più luoghi tale uguaglianza e mostra, per esempio, ch'altro è mancare a posta, altro è nell'impeto di passione. (*De off. I*, 8 *e altrove.*)

Se nella morale ei tenne dagli Stoici, rigettate le loro esagerazioni, in logica stette per gli Accademici. giacchè, come dissi altrove, la riforma del filosofare pagano cominciò sempre da un dubbio temperato. Ma qui è il divario, la *temperanza;* perchè, dove gli Accademici (a quello che ne sappiamo) negavano ogni verità e certezza nel percepire le cose e ammettevano solo una verosimiglianza, *uguale* per tutte le opinioni; M. Tullio invece ne'fondamentali principj e nelle verità più alte non poneva dubbio, e quanto a'casi particolari li stimava probabili, non ugualmente, sì con varietà di gradi; e al probabile opponeva quel ch'è improbabile affatto. Ecco le sue parole: « Vorrei che fosse ben chiaro il nostro pensare; chè *noi non siamo già di quelli* il cui animo si crede aggirato sempre in errori, e senz'alcun che da tenere: che sarebbe mai *questa mente, o questa vita piuttosto*, negata ogni ragione, non solo del disputare, ma del vivere altresì? Noi invece, come dagli altri si dicono certe alcune cose e alcune incerte, così noi. dissenziendo da essi, diciamo probabili alcune e alcune *improbabili.* » (*De off. II*, 2.) Qui si scorge, che il dubbio di Cicerone non cadeva punto sulla *ragione umana* e sulla *vita*, o sull'essere proprio, ma sul dommatismo

fisico e morale degli Stoici. E nel libro delle Leggi dice (*I.* 13): « Preghiamo poi, che questa *Accademia nuova* di Arcesilao e di Carneade, *perturbatrice di tutto*, si cheti; perchè se darà dentro a tali dottrine, che ci sembrano ordinate e composte con assai aggiustatezza, recherà troppo rovina. Io bensì desidero *placarla*, ma cacciarla non oso. » La qual conclusione mostra, ch'ei non rigettava in tutto i dubbj accademici, ma dov' essi erano cattivi. E più si discosta dagli Accademici allorchè dice: « *Quasi* in tutte le cose, ma nelle fisiche più che mai, saprei dire piuttosto quel che non è, che quel che è. » (*De nat. Deor. I,* 21.) Nel vivere nostro, e massime a quei tempi fra tanto diluvio d'opinioni e senza il lume del Cristianesimo, non monta già poco il sapere quel ch' una cosa non è; significa sapere che Dio non è come noi, che Dio e l'animo nostro non sono corpi, che il fine dell' uomo non è la voluttà; negazioni pregne d'affermazione, implicita sì ma certa. E chi vuole stimare quanto merita il ritegno di Cicerone, anc' allora ch' ei parla di probabilità negli officj particolari (non mai nella legge suprema), pensi l'assurdità del panteismo e del dualismo antichi, le finzioni rozze di quella fisica, l'incertezza della morale, anche in Platone e Aristotile; e s'accorgerà, che *se Socrate meritò lode dicendo, contro l'arroganza de' sofisti: io so di non sapere*, merita pur lode il nostro Cicerone d'averlo imitato in tanta corruzione di filosofia e di costumi.

E quindi ei non ha dubbiezze contro gli Epicurei. Dice a loro: che la voluttà sia il nostro fine, voi non lo direste in Senato; nè la voluttà va messa tra le virtù com' una meretrice in un'assemblea di matrone. (*De fin. II.* 4. *e passim.*) La natura ci ha fatti per qualcosa di meglio che non i piaceri del senso; il piacere stesso non è cercato per sè, ma per noi (*De fin. V,* 11): il dovere ha da cercarsi per sè stesso (*ivi. II,* 22); e la dottrina degli Epicurei, se consentanea a sè, non lascia luogo al dovere. (*De off. I,* 2.)

Ma questo sceverare il vero dal falso, *con che or-*

dine interno di principj si faceva? Già ho detto, che Cicerone ritornò al *conosci te stesso* di Socrate, cioè al fondamento della coscienza. E ho accennato, che ivi egli trovava l'uomo *non solitario*, ma in relazione con Dio, con gli altri uomini e col mondo; però esclama: « In questa magnificenza di *cose*, in questo cospetto e conoscimento della *natura*, o dèi immortali, oh quanto conoscerà sè stesso l'uomo; il che c'impose Apollo Pizio! » (*De off. I*, 23.) Per via della coscienza, s'accorse Cicerone in modo chiarissimo di *tre verità:* prima, che l'uomo sta sopra l'altre cose; poi, che la ragione dell'uomo prevale al senso e al corpo di lui; infine, che questa ragione ci mostra Dio con le sue leggi. Viene da ciò la definizione della sapienza o della filosofia nel II libro degli *Officj* (§ 2): scienza delle cose *divine* ed *umane* e delle cagioni di queste; definizione più determinata che non l'altra ne' libri Tuscolani (*V.* 3), dov'ei parla storicamente. E s'arguisce però, che Cicerone stringeva la scienza prima, secondo la universalità di essa, nel conoscimento ragionato di Dio e dell'uomo e de'sommi principj. Egli capiva, come nella scienza si désse un *ordinamento necessario;* e diceva: « È malagevole sapere alcun che in filosofia, chi non ne sappia o il più o il tutto. » (*Tusc. II*, 1.)

Cicerone, come Socrate, ebbe una profonda coscienza della ragione. Bisogna riflettere a noi stessi; in noi troviamo la ragione, che ci distingue da' bruti e dalle altre cose; nella ragione troviamo i giudizj spontanei, naturali, evidenti, universali; questi fa d'uopo seguire; ecco il principio ordinatore della scienza e della virtù. « Il tempo, scrive Cicerone, cancella i capricci delle nostre opinioni, ma conferma i giudizj della natura. » (*Opinionum enim commenta delet dies, naturæ judicia confirmat; De nat. Deor.*) Ma questi giudizj erano avviluppati in una moltitudine di sistemi; però, quanto alla teorica dell'essere, Cicerone sta contento a poco. Chi potrebbe mai condannarlo d'insipienza? Egli non si dà pensiero nella fisica nè de'quattro elementi, nè del

quinto d'Aristotile, nè della materia o della forma; le sue indagini hanno per fine la esistenza e natura della divinità, le relazioni di questa col mondo e l'immortalità dell'anima umana. (*Ritter.*) Quanto alla divinità, egli non ne dubitava punto, perchè sentiva nella ragione propria un che divino, la eterna legge della giustizia (*De leg. II*, 7); ma intorno alla *natura* di Dio non affermò gran cosa. Del metodo di lui, su tali materie, porg'esempio il libro *De natura Deorum*. Ivi disputano insieme un epicureo, uno stoico e un accademico. L'accademico nega il *dio animale* degli Stoici, e termina dicendo: « Questo io diceva, non perchè voglia negare la natura divina, ma per mostrare quant'ella sia oscura e piena d'intrigate difficoltà. » Lo stoico poi combatte l'epicureo. Cicerone, che si tiene da parte e non entra nel dialogo, che cosa conclude? E' dice: la disputazione di Cotta (*Accademico*) sembrò a Velleio (*Epicureo*) *più vera;* a me l'altra di Balbo (*Stoico*), più *verosimile*. Cicerone, adunque, mostra con singolare finezza quanto i dubbj dell'*Accademia* piacessero agli *Epicurei;* e però com'egli, che *s'allontana da questi*, *s'allontani pure da quella ragionando di Dio*. Pur tuttavia non sa nulla giudicare assolutamente sulla *natura* di Dio stesso e solo ammette *verosimiglianze*.

Insomma, le dottrine *certe* di lui le abbiamo ne' *libri morali*, dove si afferma l'esistenza della divinità (fonte d'ogni giustizia e d'ogni diritto), la legge morale e il libero arbitrio, e dove perciò s'approva il detto di Crisippo, ch'ogni proposizione *è vera o falsa necessariamente* (*De fato*); le opinioni *verosimili* si hanno ne' *libri fisici*, dove apparisce dubbj sulla *natura* di Dio e dell'anima, e sulle relazioni di Dio con l'universo, e quindi sulla prova *fisica* della divinità provvidente; ne' *libri logici*, finalmente, su' principj della ragione e sull'evidenza interiore *non v'ha dubbio* di sorta, bensì *v'ha dubbio* sul criterio per giudicare la natura *delle cose esteriori percepite da' sensi*. Anche il Kant pose superiore la certezza dell'argomento *morale* ad ogni altra cer-

tezza; ma il Kant celebrò quell'argomento dopo aver negata la validità della ragione; Cicerone, al contrario, non la negò mai, anzi la magnificò, e solo credè ristretta di molto la possibilità de' giudizj accertati. Dunque Cicerone, quant'alle dottrine supreme, e ch' egli poteva conoscere fra l' ombre del Paganesimo sempre più fitte, ammette la verità e la certezza; ma nel determinare più specificamente quelle verità pone la *verisimiglianza*. In ciò solo fu accademico; e non pienamente nemmen qui, come avvertii già innanzi.

Pare ch'egli cadesse nel dualismo, opponendo la necessità della materia alla libertà divina; e che cadesse nel semipanteismo, facendo divina la nostra ragione. Il qual ultimo punto si raccoglie da più luoghi; ma più da queste parole: « Le altre parti, onde si compone l'uomo, fragili e caduche, le prese da generazione mortale; ma l'animo è generato da Dio » (*De off. I*, 8), e ammonisce di rammentare nel giuramento, che chiamiamo in testimone Dio, « cioè, com'io penso (dice Cicerone) la mente propria, di cui non dètte Dio all'uomo nulla di più divino. » Se non che, si vede la temperanza dell'affermare in quello *ut opinor;* tant'era l' ecclissamento delle principali verità sul finire del Paganesimo!

Quant'alla teorica del conoscimento, egli distingueva l' intelletto dal senso; lo distingueva tanto, che come Platone e Aristotile, trovando un'immagine di Dio nella mente nostra, la identificava con esso. Anzi nel testimonio de' sensi non poneva più autorità ch' una verisimiglianza, il che procedeva dal dualismo, secondo il quale Dio e la mente son divisi dal resto. E per la logica si valse d' Aristotile, come si ha dal libretto de' *Topici.*

È stupenda la teorica dell'operare; perchè ivi recò Cicerone più che altrove le verità universali raccolte dal testimonio della coscienza; e vi recò quel suo modo di escludere l' esagerazioni e di comporre le sparse verità con un principio più alto. Qual principio? Il rispetto della ragione, che, in quanto conosce la verità, è retta ed è regola delle nostre operazioni. Bisogna

seguire, ei dice con gli Stoici, la natura, non l'arbitrio delle passioni; ma la natura nostra è ragionevole; dunque ogni atto nostro dee farsi con ragione e sottometterle l'appetito. (*De off. I*, 28, 29.) E questa ragione ha potestà di comandare, perchè sta in essa una legge naturale ed eterna del bene. « La legge (così Cicerone) è la ragione somma, insita nella natura, e che comanda ciò ch'è da fare, proibisce il contrario. (*De leg. I*, 6.) Questa legge è nata da tutti i secoli, primachè fosse scritta legge alcuna, o che qualche città fosse istituita. » (*I*. 6.) Questa legge viene da Dio, perch' ell' è divina; e chi non ammette Dio, non può ammettere la legge eterna e naturale. (*I*, 7.) La legge è la ragione divina partecipata a noi; e poich' è comune la retta ragione, e la comunanza di questa è società, però noi siamo primamente consociati con Dio. E poich' ell' è comune a tutti gli uomini, noi in secondo luogo formiamo la società del genere umano « e tutti obbediamo a quest' ordine celeste, e alla mente divina, e a Dio sovrappotente » (*parent huic cœlesti descriptioni, mentique divinæ et præpotenti Deo. I*, 7). Avendo questa legge divina nell' anima « tutti gli uomini (soli essi fra gli altri animali) han qualche notizia di Dio, nè v' ha gente sì fiera che, ignorando qual Dio adorare, pur non sappia che ve n' è uno. (*I*, 8.) Noi dunque siam nati alla giustizia; e il gius non è costituito per opinione, ma per natura. » Sì, per natura, giacchè siam tutti simili per la ragione, e ciascun di noi si definisce com' uomo, e la mente di ciascuno « è diversa in dottrina, ma nella facoltà del sapere è ugnale. » (*I*, 10.)

Dalla legge si genera il dovere, che va quindi cercato per sè stesso, come sudditi alla retta ragione, nè vi può essere alcuna virtù se non si cerchi per sè, ma per la voluttà o per l' utilità. (*De off. III*, 33.) Come la ragione guida ogni atto umano, così la retta ragione reca in ogni atto un officio. Talchè, dice il grand' uomo, « nè in cose pubbliche, nè in private, nè in forensi, nè in domestiche, nè se tu operi teco stesso alcun che, nè

se pattuisci con altrui; non v' ha momento di vita che possa mancare di qualch'officio; e nell'adempirlo è tutta l'onestà, nel trascurarlo la turpitudine. » (*De off. I*, 2.) Nell' adempire gli officj stanno le virtù, cioè la prudenza, la giustizia, la temperanza e la fortezza. La virtù, seguendo la retta ragione che ci fa conoscere l'ordinamento naturale delle cose, non è altro che l' osservanza dell'ordine stesso (*De off. I*, 4); sicchè « nella universale società son varj i gradi degli officj; onde si può sapere ciò che si conviene a ciascuno; e quello che si dee prima agli dèi immortali, poi alla patria, poi a' congiunti, infine di grado in grado agli altri. » (*De off. I*, 45.) Ma tant'è vero, che tutto ciò si vuol fare per l'autorità della legge eterna in sè, e per la bellezza del dovere, che certe cose turpi non le giustifica nemmeno l' amore di patria. (*De off. I*, 45.) Egli distingueva poi l'utile apparente dalla virtù: ma l'utile vero, diceva star sempre insieme con l' onestà; e quand' apparisce che vi sia contrasto, è turpe eziandio di star a pensare sulla scelta. (*De off. II*, 4; *III*, 7 *e passim.*) L' utilità è l'effetto, non il fine della virtù. (*De amicitia*, 9.) E dalla virtù nasce l' onestà (che in latino ha senso d' *onorabilità*), anche se niuno la conoscesse: « *etiam si a nullo laudaretur, natura esset laudabile.* » (*De off. I*, 4.) Giacchè la virtù reca con sè il decoro, ch' è come la bellezza: « l' uno viene dall' animo onesto, l' altra dalla sanità del corpo (*De off. I*, 27); e come il decoro de' poeti è la convenienza delle parole col significato, così il decoro della onestà è la convenienza con la patura. » (*Ib.* 28.) Però, come i Greci dicevano Ὅ τι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν, *il solo buono è bello*, così Cicerone (come romano) muta il bello nel concetto d'onorabile, e dice: *quod honestum sit, id solum bonum esse:* onorabile è solamente ciò ch' è buono. (*Paradox. I*, *Osservazione del Ritter.*)

Dalla legge eterna, che genera il dovere e la virtù, nascono le leggi positive; talchè l'esistenza di Dio è il proemio di tutte le leggi (*habes legis proemium*, *De leg. II*, 4-7). « È stoltissima cosa (segue Cicerone contro gli

Epicurei) che credasi giusto tutto ciò ch'è negl'istituti e nelle leggi de' popoli. E che? dunque, anco le leggi de'tiranni?.... Ma v'ha un unico gius, da cui è unita la società degli uomini, e cui stabilì un'unica legge ch'è la retta ragione di comandare e di proibire: e chi la ignora, è ingiusto, o ch'ella sia scritta o no. Che se la giustizia è solo l'obbedienza a leggi scritte e agl'istituti de' popoli; e se, come dicono coloro, tutto è da misurare con la utilità, trascurerà le leggi e le infrangerà se può chi lo creda fruttuoso. Così non v'ha più giustizia se non v'ha legge naturale, e ciò che per utilità è stabilito, da un'altra utilità vien tolto via. Anzi, se da natura non si conferma il giure, cessano tutte le virtù. » (*De leg. I*, 15.) La legge naturale ha da regolare il diritto pubblico, quello delle genti e il privato; e il filosofo nostro dà precetti santi sulle pene, sulla guerra, sui trattati, sui contratti e va' discorrendo. Così, dovrebb' essergli più mite il giudizio degli stranieri, a legger ciò ch' ei dice della Repubblica romana: dopo averne narrato l'umanità ne' secoli primi, aggiunge che questa diminuì a poco a poco, e dopo le vittorie Sillane cessò; e quindi esclama: *jure igitur plectimur* « a ragione dunque siamo puniti. » *De off. II*, 8.) E quella pena noi abbiamo scontata per secoli. De' pubblici reggimenti loda il misto, per gli stessi argomenti d'Aristotile e con l'esempio di Roma. (*De rep.*)

Che fece adunque la filosofia di Cicerone? Essa gli donò (com'ei ripete più volte) copia e splendore e, col crescere degli anni, efficace brevità d'eloquenza; gli dettò que' Dialoghi di metafisica, dov' hai il fiore de' sistemi greci, eletti e temperati; que' libri rettorici, che sono un codice dell' arte per comune giudizio; e que' libri morali degli Officj, delle Leggi e della Repubblica, dove al metodo sperimentale dello Stagirita è unita la contemplazione platonica e la severità stoica, senza i loro eccessi. Però, quand' io sento uno storico illustre scusarsi dell' aver troppo parlato di Cicerone perchè in lui non v' ha troppo di nuovo, prego Dio che la scienza ritorni alla natura, e, più che dell'insolito, sia desiderosa del vero.

LEZIONE DECIMANONA.

GIURECONSULTI ROMANI.

Sommario. — La giurisprudenza è scienza filosofica, perchè riguarda gli *atti umani* o *personali*. — La giurisprudenza positiva non altro fa se non applicare il diritto naturale. — Si cerca, quindi, lo svolgimento della giurisprudenza romana e quanto alle *forme logiche*, e quanto alla *materia*. — Quattro età del gius romano. — *Prima* età: consuetudini. — È difficile determinare qual parte avesse la civiltà, e quindi la scienza, in que' primi germi del diritto; ma vestigi di sapienza ve n'ha. — Che cosa abbia di vero e di falso la tradizione sulle dodici tavole. — La materia di esse certo è romana; probabilmente la forma logica loro è di Ermodoro Efesio. — *Seconda* età: si pubblica il segreto delle *azioni*. — La giurisprudenza, perciò, viene alla gioventù dalla puerizia; ma crebbe in modo segnalato allorchè, sul cadere del sesto secolo di Roma, si propagò ivi la filosofia greca. — Il settimo secolo è quello di Cicerone: si prova con l'autorità di lui, che allora si levò a grande stato la giurisprudenza per lo studio della filosofia. — Allora si concepì l'idea d'un codice; idea che vuol abito filosofico delle universalità. — *Terza* età: la signoria de' Romani, dilatandosi a tutta Italia, fa possibili le scienze. — Cittadinanza romana a tutti gl' Italiani; gius italico che dà il *dominio quiritario*, e il diritto de'comizj anche per deputati ec.; colonie romane per tutta Italia; si determina bene il concetto del paese italico. — Gius *equo e buono*. — Altra cagione della fiorente giurisprudenza; i giureconsulti, per lo più, non sono causidici. — Un'altra; l'emulazione in filosofia e in lettere con gli oratori. — Cenno su'principali giureconsulti; loro virtù. — Com' apparisca dagli autori, ch' essi citano ne' frammenti, lo studio loro ne' poeti, negli oratori o ne' filosofi. — Si paragona que' giureconsulti a' matematici per tre ragioni; vigore delle conseguenze, cura nell' evitare contraddizioni, metodo induttivo e deduttivo. — L'efficacia della filosofia non si ristrinse alla forma logica, passò alla materia. — Tale influsso non apparisce solo da prove particolari, ma più ancora dalla universale conformità di quelle dottrine alle *leggi del pensiero* e (salvo qualch' errore di tempi) alla *natura umana*. — Nozioni della giurisprudenza, e perchè i giureconsulti la definissero come la filosofia *morale*. — Distinguevano la scienza del diritto dall' arte. — Però s'elevarono al concetto della filosofia vera, rigettando gli eccessi; la speculazione do' giureconsulti è contenuta nel vero da' dettami di senso comune e dal fine pratico. — Distinzione del diritto in jus *naturale, gentium et civile*: si mostra ch'a torto i giureconsulti vennero ripresi sul concetto de' diritti naturali. — Non accettabile, quanto alla servitù, la nozione del *gius civile*; ma i giureconsulti dissero la servitù *non secondo il gius naturale*, o riconobbero *un fatto*. — Come la parola *Jus* non escludo l'idea d'un diritto eterno; o si distingue da legge; poi, si ha ne' giureconsulti l'idea precisa del diritto eterno e del diritto naturale. — L'efficacia della filosofia si mostrò nella giurisprudenza per via del *diritto onorario*. — E per via del *diritto ricevuto*. — E per l'interpretazione de' giureconsulti. — Molte novità introdotte dal gius ricevuto — La virtù e la vera filosofia de'giureconsulti si fa sentire per fino nel loro stile. — Si reca un saggio della loro sapienza e brevità elegante. — Dalla esposizione delle dottrine di Tullio e de' giureconsulti romani apparisce che l'epoca quarta cercò la comprensione finale.

Parlato di Cicerone, è da parlare de' Giureconsulti romani. La giurisprudenza, come dissi già nella prima

Lezione, è una scienza filosofica: perchè risguarda gli *atti umani* o *personali*. Procede dalla morale, che abbraccia la scienza de' doveri e quella de' diritti naturali; e la giurisprudenza positiva non altro fa che determinare nella varietà de' casi particolari le immutabili generalità del diritto eterno. Però, se la filosofia entra in tutte le scienze com' ordinamento di concetti e di giudizj, entra poi nella giurisprudenza, non solo com' ordine logicale, ma eziandio come scienza dell' uomo e delle ragioni supreme. Avrò dunque a cercare lo svolgimento della giurisprudenza romana, per l' impulso della filosofia, nel doppio aspetto delle *forme logiche* e della *materia*.

La storia di quella fu distinta bene dall' Hugo in quattro età (*Hist. du Droit Rom., Intr.*); la prima dall' origine di Roma fino alle dodici tavole, cioè fino al terzo secolo della città; l' altra fino a Cicerone, o alla metà del settimo secolo; la terza fino ad Alessandro Severo, oltre i due secoli dell' èra volgare; la quarta fino a Giustiniano: età di fanciullezza, di gioventù, di virilità e di vecchiaia.

Il giureconsulto Pomponio c' insegna (*Fr. 2. D. De Or. Juris*) che Roma ne' primi tempi si reggeva senza leggi nè diritti stabiliti; cioè per consuetudini. La consuetudine formò, dice il Forti (*Ist. Civili, I*, 3, § 3), il diritto privato con l' autorità degli esempi, cioè de' fatti ripetuti, e formò con gli accordi de' potenti il diritto pubblico. Così il potere assoluto de' padri, de' mariti e de' padroni è da' giureconsulti risguardato sempre per consuetudinario, ed anche l' uso delle clientele (*ivi*, § 4). Quanta parte avesse la civiltà, e con la civiltà la scienza, in que' primi rudimenti del diritto romano è difficile a definire in antichità sì remota e perduti dalle guerre i documenti etruschi. Della Magna Grecia restano scritture, perchè le serbò con la lingua loro la stirpe greca; ma de' Latini prischi e dell' Etruria non abbiamo più se non epigrafi tuttora ignote, perchè ogni lingua e schiatta si confusero nell' unità romana. Certo è, tuttavia, che

almeno gli Etruschi erano molto civili; e sembra non si possa dubitare che il sangue loro si mescolasse nel popolo di Roma; benchè l'Hugo lo neghi. Ma Lucio Floro, parlando della guerra sociale, dice chiaro: « Quantunque la chiamiamo guerra sociale a diminuirne l'odiosità, pure, se stiamo al vero, quella fu guerra civile; giacchè il popolo romano, avendo mescolato insieme gli Etruschi, i Latini e i Sabini, e traendo da tutti un sangue solo (*unum ex omnibus sanguinem ducat*), è di più membri un corpo e di tutti è una unità. » (*Rer. Rom. III*, 18.) Il Lerminier (*Phil. du Droit, III*, 1) riscontra con molto acume in Virgilio la prima origine de' tre popoli, in Virgilio studiosissimo delle memorie antiche; dov'egli, lodando l'agricoltura, dice: « Questa vita tennero i vecchi *Sabini*, questa *Remo e il fratello*; così crebbe la forte *Etruria*. In tal modo si fece la bellissima di tutti gl'imperi Roma; e una, si circondò d'un muro i sette colli. » (*Georg. II*, 532.) Fatto è che a taluno par vedere i tre popoli nelle tre tribù del primo popolo romano, rammentate da Livio, i Rannesi o Latini, i Tarsi o Sabini, i Luceri o Etruschi. (*Warnkoenig, Hist. du Droit Rom.*) Il Monsen (*St. Romana*), recentemente ha negato tal mescolanza, ma non ha detto le prove. Probabile, a ogni modo, che quel nuovo Comune di Roma, sorto fra'Comuni vicini, si mescolasse pure di genti vicine. O si conceda dunque col Niebuhr la preminenza agli Etruschi, o concedasi a' Latini con l'Hugo, un indirizzo nelle cose romane lo dettero i primi; e ciò spiega, come in tanta rozzezza di popolo guerriero e raccogliticcio si possedesse un gius pontificio, e formule sacerdotali e simboli segreti. Questo io diceva per mostrare che le prime consuetudini ed istituzioni ebbero qualche ragione di civiltà, e riuscirono buon fondamento alla giurisprudenza perfetta. Però, fin dalla prima età, si scorge in Roma la mirabile distinzione da' magistrati (*magistratus populi romani*) che stabilivano il diritto, da' giudici (*judex, arbiter*) che giudicavano del fatto (*Hugo, I*, § 146); distinzione che a poco a poco

dètte occasione al gius onorario, di cui parlerò in breve.

È noto che il reggimento di Roma sott'i re e più ne' principj della repubblica era degli ottimati, cioè aristocratico. Indi la opposizione civile della plebe co'patrizi per avere un gius equo; opposizione che, divenuta incivile o violenta nel settimo secolo, rovinò la repubblica, come la prima ne formò la grandezza. Il popolo dimandò leggi scritte per contenere l'arbitrio de' patrizi, e si promulgò la legge delle dodici tavole. Narra il giureconsulto Pomponio, che queste si raccolsero in Grecia, interprete d'esse l'efesio Ermodoro. (*Fr.* 4, *D. De Orig. Juris.*) Certamente Plinio il vecchio (*Hist. Nat.*) rammentò come serbata fino a lui la statua fatta per decreto ad Ermodoro; talchè la tradizione non pare favolosa in tutto: ma è certo altresì che nelle dodici tavole (per quanto ne conosciamo) non si ha traccia del diritto greco: l'essenziale, giudizj, patria potestà e connubio, eredità e tutele, dominio e possesso, diritto pubblico e diritto sacro, son cosa tutta romana, come diceva già il Vico, e ormai ripetono i più dotti stranieri. (*Warnkoenig*, § 10, 11.) Ma io credo abbisognasse l'opera di quel Greco erudito per meditare le vecchie consuetudini, e ridurle a concetti determinati ed a' lor capi principali. ufficio di riflessione addestrata; nè ciò avrebber saputo i Romani, dati all'armi, anzichè agli studj. Ecco il perchè quella *primitiva* sapienza, logicamente specificata e distinta da Ermodoro, traeva in ammirazione Tullio. Egli scriveva ne'libri *De Oratore:* « Se ne adirino pur tutti, io dirò quel che sento: a me, il solo libricciuolo delle dodici tavole, par superi (se tu guardi a' fonti e a' capi delle leggi) le biblioteche de' filosofi tutti nel peso dell'autorità e nella copia dell'utilità. Quanto prevalessero in prudenza i nostri maggiori a ogni altra gente, intenderà facile chi le nostre leggi paragoni a quelle di Licurgo, di Dracone e di Solone. È incredibile, di fatto, quant'ogni altro diritto civile, salvo il nostro, sia incolto e quasi ridicolo. » (*De Or. I*, 44.) Le quali parole

attestano *tre cose;* l'antichissima civiltà di quelle genti che formarono Roma, e che vi recarono le proprie tradizioni, benchè si dessero poi a vita guerriera ed agreste; la falsità che il gius civile romano procedesse di Grecia ne' suoi particolari; e come la perfezione della giurisprudenza si svolgesse da principj non rozzi nè poco pensati. I Romani dettero la sostanza, i Greci probabilmente la forma, cioè ordinamento di codice. Dalle dodici tavole nacque la necessità d'interpretarle per disputare in giudizio, e di avere azioni utili a domandare la loro applicazione. Di qui, come dice Pomponio (*loc. cit.* 4, 5, 6), vennero il diritto civile non scritto o l'autorità dei prudenti, e le azioni delle leggi (*legis actiones*); ma tutto ciò era un segreto de' pontefici.

Pubblicato il segreto nella seconda età, la libera giurisprudenza passò dallo stato infantile alla gioventù. Ma quando mai, o signori, accadde tal cosa in modo più segnalato? Voi sapete che sul cadere del sesto secolo di Roma si propagò là il filosofare greco, e che il secolo posteriore è appunto il secolo di Cicerone. Or bene, la giurisprudenza, cresciuta lentamente nel secolo sesto, crebbe nel settimo rapidamente; e allora proprio noi riscontriamo i giureconsulti studiosi della filosofia e quant' *alle leggi del pensiero* e quanto *alla natura degli atti umani in sè e nell' esteriori attinenze.* Scriveva Cicerone la *Topica*, o logica inventrice degli argomenti a preghiera di Trebazio, come si ha dal proemio di quel libro, ov' è scritto: « Non potrei, adunque, con te, che me ne pregavi spesso, benchè timoroso di noiarmi (come scorgevo facile), stare in debito più a lungo, senza parer d'offendere lo stesso interprete del diritto.... Sicchè queste cose, non avendo libri con me, scrissi a memoria nella mia navigazione, e dopo il viaggio ti ho mandate. » Il qual libro è notevole molto, perchè ogni precetto è confortato da esempi di giurisprudenza. E di Servio Sulpicio (primo in autorità tra' giureconsulti di que' tempi e solo studiato da' giureconsulti posteriori), ecco che scrive Cicerone, amico di

lui: « Si stima, o Bruto, che grand'uso del gius civile s'avesse da Scevola e da molt'altri, ma l'arte da quest'unico (cioè da Sulpizio); al che non sarebbe giunta in lui la scienza del giure, s'e' non avesse imparato quell'arte che insegna spartire le materie composte, esplicare con le definizioni l'ascose, chiarire con le interpretazioni l'oscure; e così a veder prima ben chiaro le cose ambigue, poi a distinguerle, e ad avere in fine la regola per separare il vero dal falso, le conseguenze diritte dalle contrarie. *Questi adunque recò tal arte* (massima di tutte l'arti), *quasi luce in tutto ciò che dagli altri si rispondeva o si faceva confusamente.* » (*De Cl. Orat.* 41.) Con le quali parole mostrò Cicerone la *forma di scienza* che si prese dal Diritto in virtù della logica. E la forma scientifica, ch'è abito di riflessione interiore, *levò le menti alle generalità*, senza cui, come non istà scienza nessuna, così nemmeno la scienza del diritto. E il segnale n'è questo; che al termine dell'età seconda, cioè sul fiorire della filosofia e delle lettere a Roma, Cesare e Pompeo ebber disegno d'un codice; disegno, che mostra l'uso e la stima degli universali astratti da ogni caso particolare, ordinati poi secondo generi e specie; giacchè un codice val quanto in istoria naturale un ordinamento per classi. Pare che Servio Sulpicio effettuasse un alcun che di somigliante a impulso di Cicerone, il quale alla sua volta ne' libri delle leggi (*III*) mostrò un saggio di codice pel diritto pubblico, e altrettanto promise pel diritto privato. Nè qui entrerò in disputa fra due scuole alemanne, l'una che col Savigny sostiene il danno de' codici, l'altra che ne difende l'utilità; dirò a ogni modo (nè si contrasta) che un codice non si fa senz'abito di speculazioni filosofiche; però l'averlo pensato in Roma e tentato a quel tempo, chiarisce la efficacia loro nella giurisprudenza.

Essa pervenne a compimento nella terza età, cioè ne' primi due secoli e mezzo dell' impero. Il dilatarsi del dominio romano a tutta Italia preparò il campo alle lettere ed alla filosofia; perchè i Romani, senten-

dosi non più solo Romani, ma Italiani e uomini, la loro coscienza si chiarì e s'arricchì, e l'intelletto loro meditò le verità universali. Di questo fatto non v'ha dubbio di sorta. Dopo la guerra sociale, per le leggi Plauzia e Giulia *de civitate sociorum* (anno 664 e 65 di Roma), fu data, come notò l'Haubold (*Tav. cronol. per servire alla St. del Dir.*), a tutte le città italiche cittadinanza romana, eccetto i Lucani e i Sanniti; e nell'anno 705 conseguirono la cittadinanza i Galli oltrepò, conseguíta prima da' Galli cispadani; la ottenne tutta perciò la Gallia cisalpina. (*Framm. L. de Gallia Cisalpina.*) In tal modo, come scrive il Savigny, dopo la guerra italica i cittadini d'Italia divennero parte del popolo sovrano. (*St. del Dir. rom. I*, 2.) E il gius *italico* dava dominio *quiritario*, o dominio solennemente e pienamente assicurato, immunità da tutte l'imposte dirette, libero governo municipale delle città italiane (*ivi*), diritto d'intervenire a' comizj o di mandarvi deputati; talchè l'Italia, a' tempi romani, con l'unità politica suprema serbò le unità politiche secondarie, che si chiamavano soci o confederati. E questo accadde perchè i Romani aveano già fatto l'unità naturale della nazione col mescolamento de' sangui, spargendo ovunque le colonie (com'osserva il Forti), nè per sei secoli ne mandaron mai fuori d'Italia. (*Ist. Civ. I*, 3, § 25.) L'Italia, dice l'Hugo, non si considerò mai una provincia; chè le provincie furono soggette a magistrati non propri, non compagne ma suddite. (*Hist. du Dr. Rom.*, § 164.) I Romani, allora. si levarono con la mente all'unità naturale del territorio, come vediamo ne' Digesti. Al Fr. 99, § 1 *de Verborum significatione* è scritto: « Dobbiam credere provincie continue le unite all'Italia, come la Gallia (*cisalpina*); ma e la provincia di Sicilia più si ha da tenere per continua, essendo separata d'Italia da piccolo stretto: *Continentes provincias accipere debemus eas, quæ Italiæ junctæ sunt, ut puta Galliam: sed et provinciam Siciliam magis inter continentes accipere eas oportet, quæ modico freto Italia dividitur* » (*Ulpiano*). E al Fr. 9, D. *de*

Judiciis et ubi etc., si dice: « Le isole d'Italia son parte d'Italia e di ciascuna provincia: *Insulæ Italiæ pars Italiæ sunt et cuiusque provinciæ.* » A questo concetto sì pieno vennero i Romani tra gli ultimi tempi della repubblica e i primi dell'impero, cioè tra la prima e la seconda età. Ecco il perchè la giurisprudenza romana, con l'aiuto della filosofia, potè sorgere a tant'altezza. Si aggiunga poi, che le sevizie de' Cesari cadevano in Roma su'patrizi più sospetti, ma quel reggimento temperavano istituti repubblicani e ordini civili equi; se no, come dice il Romagnosi, non si capirebbe il perchè in un governo da turchi uscissero mai tanto insigni senatusconsulti e le belle costituzioni de'principi; e come Alessandro Severo avesse un consiglio di XVI sapienti, tra cui i più chiari giureconsulti, Fabio cioè, Sabino, Ulpiano, Paolo, Pomponio, Modestino e altri. (*Ind. e Fattori dell'incivilimento.* P. 2, C. 1, § 1-5.) E tanto è vero, che la notizia del *Gius equo e buono* splendesse viva nelle menti romane, che lo strapazzo delle provincie (finita la guerra civile) non era punto legale, anzi contr' alle leggi; perchè, secondo le costituzioni (come dice il Warnkoenig), le provincie stavano bene, le imposte erano lievi, lo Stato pacifico, molto dell' amministrazione in mano di quelle (il che scusa in parte il popolo romano); ma infierivano i governatori. Popolo e Senato li minacciavano con le leggi *repetundarum*, tornate vane per corruzione de'giudizj. (*Hist. du Dr. Rom.*, § 16.)

Tali cagioni principalmente formarono la sapienza de' giureconsulti romani. Inoltre, essi per lo più non eran causidici, ma scioglievano questioni di diritto in generale; e ciò indica sempre più e la natura scientifica del ministero loro, e perchè la scienza, libera da interessi particolari, progredisse continuamente. (*Cic.*, *De Cl. Orat.*). Poi, l'emulazione degli oratori che piegavano il gius alla varietà de'lor fini, co' giureconsulti che ne volevano serbare la severità, incitò questi a gareggiare in isplendore di lettere e di filosofia, e ad interpretare il diritto co' placiti del senso comune. Così da una di-

sputa tra l'oratore Crasso (contemporaneo al padre di Cicerone) e Muzio Scevola giureconsulto sull'interpretare i testamenti o a rigore di parola, o secondo la probabile volontà del testatore, nacque la giurisprudenza in quest' ultimo senso, ripresa dal Forti, ma (e forse meglio) approvata dal Cuiacio. Infine, l'esercitarsi tale ufficio da'giureconsulti senz'ombra di lucro, la illustre loro condizione e l'affetto all'antiche leggi e consuetudini di Roma, indica il perchè tennero essi per lo più l'austerità della morale stoica, che ci chiarisce alla sua volta il decoro, l'equità e sottilità della loro scienza; e tutto insieme poi spiega la nobiltà di vita de' più tra loro, e n'è spiegato.

Le poche notizie che n' abbiamo ce li fanno apparire la più parte uomini onorandi. Nominerò dapprima Quinto Muzio Scevola assassinato a'tempi di Mario. Dice Pomponio che Muzio costituì primo il decreto civile, disponendolo per capi di materie (*generatim*) in diciotto libri. Servio Sulpizio ridusse il diritto a stato di scienza; fu prima oratore grande, poi giureconsulto per un rimprovero che gli fece Muzio Scevola d'ignorare le leggi del proprio paese, egli oratore e patrizio; sostenne la repubblica; avversò i Triumviri; la repubblica gli alzò una statua. Abbiamo di que' tempi Alfeno Varo e Ofelio discepoli di Servio, e Trebazio (a cui la Logica di Cicerone) e un altro Muzio Scevola e Cascellio. Muzio non accettava da Ottaviano il consolato; Cascellio non volle mai comporre una formola secondo le leggi de' Triumviri; e a chi lo consigliava si temperasse rispondeva: son vecchio e senza figliuoli. Labeone, il cui padre era morto a Filippi, rifiutò il consolato da Ottaviano anch' egli, e serbò spiriti antichi. Dice Pomponio: « Egli si détte moltissimo agli studj, e divise l'anno in modo che stava sei mesi a Roma co' discepoli (*cum studiosis*), e sei mesi lontano per iscrivere libri. Così lasciò quaranta volumi, che i più s'usano ancora. Ateio Capitone (segue Pomponio) perseverava nell' antico; ma Labeone, che molto aveva meditato nell'altre parti della sapienza (*qui et in cæteris*

sapientiæ operam dederat). per valore d'ingegno e per fidanza di dottrina cominciò a innovare molto. » (*Fr.* 39-47, *D. De Or. Jur.*) I cinque giureconsulti più celebri e più recenti (lasciando gli altri) sono Emilio Papiniano, Paolo, Gaio, Ulpiano e Modestino. Papiniano, familiare di Settimio Severo e principale nel governo, stette per Geta contro Caracalla; e volendo costui una difesa legale del fratricidio, Papiniano la negò e venne ucciso. Scriveva: « i fatti che ledono la pietà, il buon nome e il pudore nostro, e che, a dirlo in genere, son contro al costume, si dee tenere che noi uomini dabbene non possiamo farli. » (*Fr.* 15, *D. De servis exportandis etc.*) Gli altri quattro illustravano, come dissi, il consiglio di Alessandro Severo.

I giureconsulti, massime della terza età, levarono (com' avvertii) a stato di scienza le loro discipline; e ciò nacque dalla molta erudizione loro, non solo in filosofia, ma eziandio in lettere; e se n' ha prova ne' lor libri per le citazioni da' Greci; com' a dire Omero, Ippocrate, Platone, Demostene e Crisippo. E il primo effetto fu, come notai de' tempi di Cicerone, che la giurisprudenza prese forma logica tanto sicura e stringente, ch' è una meraviglia. Si sa da molti e ab antico (dice l' Hugo) la filosofia de' giureconsulti, ma si sa da pochi, che nessuno più di quelli sta in confronto de' matematici per tre ragioni; cioè per vigore di conseguenze da principj fissi, per diligenza nell' evitare contraddizioni, che Gaio dimandava *inelegantia juris*, e pel metodo distintivo e compositivo, induttivo e deduttivo ad un tempo; distintivo e induttivo salendo alle specie generali del diritto; compositivo e deduttivo traendone con brevità ed evidenza le illazioni. Il gran Leibnitz, insigne così giureconsulto come filosofo e matematico, scriveva nell' *Epist*, 119: « Io ammiro l' opera de' Digesti, o meglio i lavori de' giureconsulti, ond' ell' è presa: nè vidi mai nulla che più s' accosti al pregio de' matematici: o che tu guardi all' acume degli argomenti, o a' nervi del dire. »

Ma questa efficacia della filosofia non potè fermarsi all' ordine de' pensieri, dovè penetrare nell' interno, giacchè, com' avvertii, materia della giurisprudenza son gli atti umani o personali, soggetto filosofico. Tal efficacia non si creda particolare ma *generale;* quindi, coloro che cercano ne' giureconsulti le traccie minute o degli Stoici o d' altri sistemi, errano forte se non passano inoltre a considerare l' opera generale della riflessione interna. È certissimo, com' avvertono gli eruditi, che i più de' giureconsulti tolsero dagli Stoici l' argomentare per analogia, l' amore dell' etimologie, la spartizione delle materie, la sottile dialettica che conviene al Foro, e molte dottrine sulla ragione dell' onesto, applicate da essi egregiamente al gius civile: ma *l' essenziale sta in quel gran corpo, così disposto bene secondo le leggi del pensiero, e* (salvo qualch' errore de' tempi) *così conformato alla natura umana* nelle regole eterne di lei e nelle relazioni esteriori. Sicchè il gius romano serve di lume al gius de' popoli più civili, come si ha dal codice Napoleone: e gli Alemanni, dimenticata noi tanta gloria, vi fanno su studj esimj e perseveranti.

E perchè si chiarisca il filosofare intimo de' giureconsulti, guardiamo la nozione, ch' e' si facevano della giurisprudenza e della filosofia. Ulpiano nel Tit. 1 dei Digesti scrive (*pr. e fr.* 1): « Dand' opera al gius, occorre prima sapere onde ne venga il nome. *Gius* è chiamato da *giustizia;* perchè (come Celso lo definì elegantemente) il gius è l' arte del buono e dell' equo. Però siamo chiamati con ragione sacerdoti della giustizia. Difatto, professiamo la giustizia e manifestiamo la scienza del buono e dell' equo; separando l' equo dall' iniquo, e discernendo le cose lecite dalle contrarie; desiderosi di far buoni gli uomini, non solo per timore delle pene, ma eziandio per l' incitamento de' premj; ricercatori (se non m' inganno) di vera e non simulata filosofia. » Se la definizione della giurisprudenza si prenda qui a rigore, ella non regge, perchè si stende a tutta la filosofia morale: ma se badiamo al concetto che avevano di

questa gli antichi, e al generarsi la scienza del Diritto dall'altra del Dovere, ci formeremo idea chiara del come intimamente fosse filosofica la giurisprudenza romana. Ho mostrato altrove (Lez. XVII) che, secondo i sistemi greci, sommità di perfezione umana è lo Stato; talchè la morale s'ordinò alla politica; concetto vero per l'attinenze esteriori, falso e pagano quant'all'ultimo fine. Non faccia dunque meraviglia, o signori, se i giureconsulti romani definivano il gius civile come la morale; lo definivano così, perchè, a sentimento di tutti gli antichi, le due scienze si mescolavano in una. Noi con più ragione le distinguiamo, ma s'erra da chi ne dimentica l'unità superiore, ch'è la scienza de' primi principj e dell'uomo; dimenticanza ignota agli antichi, che però svolgevano razionalmente il diritto e non lo maneggiavano materialmente. Notate ancora che nel passo citato si distingue la scienza dall'arte. Se nelle *Istituzioni* poi la giustizia è definita: « Costante e perpetua *volontà* di rendere a ciascuno il suo diritto: » e se la giurisprudenza è definita: « *Notizia* delle cose umane e divine e scienza del giusto e dell'ingiusto, *pr. e* § 1, *Inst. De just. et jure*), » si vuol fare la stessa osservazione detta di sopra; e noterò col Cuiacio, che in tal luogo la giurisprudenza è indicata bene com' *abito dell'intelletto* o scienza, e *com' abito della volontà*, secondo l'antica filosofia. E la filosofia la pensavano essi, non senz' alta speculazione, ma contenuta nel vero da' dettami del senso comune e dal fine pratico. Di fatto s'inalzarono all'eternità del diritto (come osserva il Vico, *Sc. Nuova, IV*) allorchè dissero: *Il tempo non muta nè scioglie i diritti* (*tempus non est modus costituendi vel dissolvendi juris*); e quando discernevano il diritto naturale dal positivo: ma nello stesso tempo rigettarono gli eccessi dello stoicismo, come l'eguaglianza della imputazione; finalmente derisero le stranezze, l'ipocrisie, l'avarizia di quelle sètte in età di scadimento. Così abbiam sentito Ulpiano, che distingue filosofia schietta dalla mascherata; e nel *Fr.* 6, § 7, *D. al Tit. De his quæ in*

testamento delentur, è schernito il suicidio de' filosofi *per ostentazione*, e nel *Fr.* 1, § 4, *D. de extraordinariis cognitionibus etc.*, dove si stabilisce gli onorarj delle professioni, li nega il giureconsulto a' filosofi che, vantando di spregiare le mercedi, n' andavano a caccia.

I giureconsulti poi mostrarono tre specie di diritti: *jus naturale, gentium, et civile;* distinzione che non si vuol confondere con l' altra più pratica in *jus gentium vel naturale* e in *jus civile;* e chi non vi badi, tassa i giureconsulti d'errori, ch'e'non hanno. La distinzione pratica mette divario tra leggi proprie di Roma (*jus civile*) e istituzioni comuni a ogni popolo non selvatico (*jus gentium vel naturale*); l'altra è distinzione più speculativa e fondamentale. Ulpiano nel Tit. *De just. et jure. D.* dal *Fr.* 2 al 6, distingue diritto pubblico da privato; e distingue il privato in *diritto naturale*, che *natura insegnò a tutti gli animali*, come la procreazione de' figliuoli; in *diritto delle genti*, del quale tra gli animali hann' uso gli uomini soli, come la religione verso Dio. l' obbedire a' genitori e alla patria: in *diritto civile* ch' è proprio d' un popolo. Ora, s'è accusato Ulpiano d'aver confuso il diritto naturale con gl' istinti dell'animalità; e sì che il Piccolomini da qualche secolo fa, come il Warnkoenig oggi, notava che qui, secondo le dottrine vere d' Aristotile, *son distinti nell'uomo i diritti che vengono dalla natura animale*, quelli che vengono *dalla razionale*, e gli altri che pone la *comunanza civile*. Non s'intende già che le bestie (dette da' giureconsulti cose, non persone) abbian diritto, ma che le potenze animali dell' uomo, in quanto appartengono all' uomo, generan diritti, come li generano le potenze razionali. Talchè in Ulpiano si trova benissimo sceverata l' animalità dalla razionalità. È da confessare invece, che il diritto civile si definisce per quello che *toglie o aggiunge al diritto naturale e delle genti;* e s' allude alla servitù ch' è contro alla natura, come si dice nel Tit. *De regulis juris*. Ma tuttavia meritan lode i giureconsulti, che se non condan-

narono la servitù, la dissero contraria bensì al diritto naturale, migliori di Platone e di Aristotile. Anzi nelle Istituzioni è detto, che il gius naturale viene istituito dalla divina Provvidenza, come insegnavan gli Stoici (*De Jur. Nat. Gen. et Civ., fr.* 2, § *ult.*); nel qual testo il gius naturale abbraccia pur l'altro delle genti. Poi, essi definiscono il gius civile qual era in fatto allora.

Osserverò di passaggio, che il chiarissimo Conforti nel l'annotazioni allo Stahl (*St. della Filosofia del Diritto*, Torino 1855) opina con altri, che i Romani non avessero idea del diritto eterno, perchè jus viene da *jubeo, comandare;* dove la parola *diritto*, e le simili del francese, tedesco e inglese, hanno il concetto di rettitudine, o dirittura alla legge eterna. Ma quel valentuomo non pensò forse al come definisce la parola *Jus* il Forcellini (*Voc. ad V.*): « *Gius è tutto ciò* che in generale vien costituito da leggi o naturali, o divine, o delle genti o civili (*jus est autem universim id, quod legibus constitutum est etc.*). Si nomina con altro nome equità comune, equo universale, legittimo, cioè adequato alle leggi, quasi norma e regola degli atti umani. » Sicchè i Romani chiamavano *Jus* un che costituito da una *legge* qualunque; così distinguevano la legge da ciò che ne procede, e ch'è l'effetto del suo *comando:* e Cicerone (*Rep. et De Leg. passim*) adopera *legge* e *gius* in tal significato. Ma la risposta migliore si è in quell'assioma de' Romani già citato: « il tempo non muta nè scioglie i diritti; » conobbero, dunque, i Romani la santità del diritto fuori del tempo, cioè nell'eternità, o nel suo fondamento assoluto. Inoltre vedemmo che il gius civile si distingueva dal naturale.

Ma tornando a' giureconsulti, la loro scienza originò il diritto onorario, di cui parla il Forti se non con molta novità, certo con più chiarezza di tutti gli altri da me esaminati. E io ritrarrò in breve la sentenza di lui, e n'uscirà la prova del quanto potè la scienza *dell'uomo* e *la filosofia morale* in tanta perfezione di gius. Ma prima dirò, che il gius onorario conteneva gli editti del

pretore urbano e del peregrino, e quelli degli edili e proconsoli e propretori delle provincie (*edictum provinciale*). Pare che il gius predetto, almenò in modo segnalato, principiasse verso la metà del secolo VII, perchè Cicerone nella seconda Verrina dice: « *postea quam jus prætorium constitutum est.* » L'Hugo dimostra, contro l'Heinneccio, che tal diritto ebbe forza di legge; poichè (tra gli altri argomenti) Cicerone non contrasta nelle Verrine che l'Editto di Verre sia legge da tenere, ma lo accusa di averlo infranto egli stesso, o conformato non secondo ragione. (*Hugo*, *Hist. etc.*, § 178, 179.)

Or dunque, i pretori rendevano giustizia ne' civili negozi, gli edili per le convenzioni de' mercati e per la polizia della città; e tanto gli uni che gli altri, quando pigliavano i magistrati, mandavan fuori un editto, ove stabilivano le forme del giudizio e le massime: ottimo istituto in repubblica popolare. Non mutavano il gius, ne determinavano l'applicazione. Eccone gli esempi: *In primo luogo*, salva la forma legale, si supponga che i contraenti abbiano pattuito o per inganno, o per errore, o per timore, o per forza. Mancando la moralità dell'atto, la legge non conservavasi uguale per tutti. Quindi i pretori statuiron massime per l'efficacia civile della *moralità* negli atti, scuse legittime per negare agl'ingiusti la sanzione della legge e i mezzi legali, perchè queste massime d'equità si recassero ad effetto. I codici moderni han composto di tali massime le lor leggi universali. Allora, dice il Forti, gli editti de' magistrati « erano uno de' principali modi, per cui la filosofia venne applicata gradatamente ai bisogni civili. » Sicchè (*quant'alla moralità degli atti*) trovarono i magistrati l'eccezioni perpetue contro le obbligazioni per dolo, per timore, per errore, per violenza; la restituzione in intero, i modi legali a sciogliere le dette obbligazioni, od a ripetere ciò che pel tenore loro fosse stato pagato. In *secondo luogo*, le leggi, definito il diritto e ordinatane la sanzione, lasciavano a'magistrati il modo d'effettuarli. Per esempio, le leggi stabilivano i modi d'acquistare la pro-

prietà, ma non i modi della sua difesa; che più tornò necessaria, quanto più divise le possessioni, e distinta la varietà de'godimenti e diritti che si comprendono nella nozione del dominio; onde nacquero nuovi contratti e bisogni di nuove difese. Quind'i pretori differenziavano a capello il dominio e il possesso, e gl'interdetti che lo proteggono, e va'discorrendo. (*Ist. Civ.*, *L. I. S.* 1, *c.* 3. § 31.)

Le dottrine de'giureconsulti poi vennero a formare un'altra maniera di gius, cioè il *diritto ricevuto* (*jus receptum*). Essi, introducendo ne'contratti clausule, con cui si stipulava l'osservanza della buona fede, costrinsero i magistrati a giudicare di que'contratti, non secondo le nude parole della legge, sì a lume di naturale onestà; come le clausale, sì lodate da Cicerone, *uti ne propter te, fidemve tuam captus, fraudatusne sim*; e *ut inter bonos bene agier oportet et sine fraudatione.* (*De Off. III*, 17.)

I giureconsulti si davano all'interpretazione; e poichè questa o considera la *legge in sè*, o gli *atti della volontà umana*, così la filosofia di que'sapienti gli aiutò all'un fine con le spiegazioni delle parole e con la definizione de'termini astratti, e col mirare alla ragione della legge stessa: gli aiutò all'altro fine co'giudizj sulla moralità degli atti, e con le regole per interpretare l'altrui volontà.

Il Gravina così accenna le novità del gius ricevuto: « Dalle interpretazioni de'giureconsulti passate in uso, e mitiganti a poco a poco e come di soppiatto l'asprezza delle leggi, son venute le regole di diritto, temperate dalla ragione d'equità. » Nacquero da essi, l'uso dei codicilli, l'azione del dolo, le azioni quasi tutte che chiamaron utili, perchè procedono dall'equa e utile interpretazione, le stipulazioni aquiliane, autore Aquilio giureconsulto, le varie differenze delle successioni, la regola catoniana, la sostituzione pupillare, il divieto della donazione tra marito e moglie, e l'altro che i pupilli s'obblighino senza l'autorità del tutore. Da essi ven-

nero i giudizi di buona fede, le azioni *rei uxoriæ*, la querela dell' *inofficioso testamento*, e infine tutto ciò che si trova citato sotto nome di costumi, di consuetudini e di *gius ricevùto*. (*De ortu et progr. I, Civ.*, c. 43.) Tale acume di riflessione disciplinata recò i giureconsulti per fino ad un computo di probabilità sulla vita umana quant' all' usufrutto ed agli alimenti (come si vede *Fr.* 68 *D. Ad Legem Falcidiam*); cosa notabile molto, perchè fa supporre grand' abitò d'osservazione e di giudizi astratti.

La virtù e la vera filosofia de' giureconsulti le sentiamo pur anche nel loro stile, che in mezzo alle ampollosità di Seneca e degli altri si tien semplice e puro. Nelle Pandette v' ha errori di lingua, per vizio de' compilatori greci e de' copisti; ma specie i frammenti di Gaio e d' Ulpiano son gioielli, ammirati da' principali maestri di latinità.

Terminerò, o signori, recando un saggio di tal sapienza ed elegante brevità, in alcune regole di gius. dall' ultimo titolo de' Digesti: « I diritti del sangue non posson finire per niuna legge civile (*Fr.* 8). Sempre nelle cose oscure s' ha da tenere il meno (2). Sta in natura che le comodità d' una cosa seguan colui che ne sente gl' incomodi. Ciò che dapprima è vizioso non si può col tempo sanare (29). Nulla è più naturale che sciogliersi a quel modo ch' uno s' è legato: però l' obbligazione di parole sciogliesi con parole, e quella di nudo consenso con altro consenso (35). Che si fa o si dice nel càldo dell' ira, non si stima vi sia consenso d' animo, se non v' ha perseveranza (48). Nessuno può trasferire altrui più diritti che non ha (54). Sempre nel dubbio son da preferire le sentenze più benigne (57). L' erede si stima di quelle facoltà e di que' diritti che il defunto (59). È proprio di quel sofisma che i Greci chiamano *sorite*, o ammucchiato sillogismo, di trar la disputa, con lievissime mutazioni, da cose evidentemente vere a evidentemente false (65). Quante volte un discorso rende due sensi, prendasi quello ch' è più adatto

al da fare (69). Non si dà benefizio per forza (69). Nessuno può mutare il proposito suo in altrui danno (75). In ogni cosa, ma più nel gius, è da guardare all'equità (90). Ne'discorsi ambigui è il più da guardare all'intendimento di chi li fa (96). Nelle cose oscure si badi al più verosimile, e a ciò che accade più spesso (114). Il timore vano non è buona scusa (184). Per l'impossibile non c'è obbligo che tenga (185). Le cose proibite da natura, *non sono convalidate da legge nessuna* (188, § 1). Per gius di natura nessuno dee farsi più ricco a danno altrui (206). Per gius civile i servi si stimano nulla; non per *diritto naturale*, secondo cui tutti gli uomini sono uguali » (32).

Quando l'impero si foggiò all'orientale, la giurisprudenza cadde in vano ecclettisismo; come n'è segno

« La indigesta mole de' Digesti »

e ciò accadde alla quarta età, o di vecchiezza.

Poichè abbiamo con qualche sufficienza esposto la filosofia grecolatina di Cicerone e de' giureconsulti, e abbiam veduto come *proposito* di questi e di quello apparisca sempre l'armonia tra le speculazioni e la pratica, e, nelle speculazioni, fuggire tutti gli eccessi delle sètte, componendone, guidati dalla coscienza e dal senso comune, un'unità, siam chiari (mi sembra) che veramente dopo la dialettica distintiva de' greci, tendevano i Romani alla *comprensione finale*, e che tal è proprio la qualità prevalente in quest' epoca quarta del tempo pagano e della filosofia. Or noi passeremo all' èra cristiana.

LEZIONE VENTESIMA.

EPOCA DEI PADRI. — IL CRISTIANESIMO.

Sommario. — Necessità di parlare del Cristianesimo per la sua efficacia sulle dottrine filosofiche. — E quindi necessità d'esaminare se il Cristianesimo fosse una sostanziale novità, o un effetto dall'anteriore filosofia. — Opinione del Baur che dice: la critica non dover ammettere cagioni soprannaturali di nessun fatto. — Ma ciò va contro al metodo sperimentale. — La tesi circa la possibilità del soprannaturale non è della critica: e tal possibilità vien dimostrata da' concetti *naturali* della ragione. — La realtà di Gesù Cristo non può cadere in dubbio. — Il nome di *razionalismo* venne usurpato; perchè il sistema de' *razionalisti* non trova pensieri da essere pensato, nè parole da essere parlato, rende impossibili la scienza, le arti del bello, la civiltà e la storia: quindi è un sistema *razionalmente impossibile*. — Non trova pensieri da poter esser pensato, giacchè la nozione d'un Dio personale sta nella ragione umana, e non può venire se non da essa. — Nè v'è lingua che s'adatti al razionalismo, perchè in tutte vien significato il soprannaturale. — Il razionalismo rende impossibile la scienza, che tende a verità necessarie, cioè divine: l'idealità di certi razionalisti è vana, cioè *fenomenica*. — Qui consiste la somiglianza tra l'arti del bello e la scienza: quelle altresì non reggono senza il divino. — Nè regge la civiltà, perchè l'uomo è da natura sua e ragionevole e sociale e religioso. — Neanco può reggere la storia che vuole unità, negata dal razionalista. — Chi dunque volesse raccontare la Storia della Filosofia secondo i razionalisti, la storia s'annienterebbe. — La storia vera è tra' due vizi opposti d'un Dio senza l'uomo, e dell'uomo senza Dio. — Si domanda se il Cristianesimo venne preparato: che cosa s'intenda per *preparazione*. — Questa è o indiretta, o diretta ma insufficiente, o diretta e sufficiente. — Il Paganesimo dètte una preparazione indiretta, facendo desiderare un riparo a tanti mali. — Dètte una preparazione diretta ma insufficiente per mezzo della filosofia. — Il Mosaismo fu al Cristianesimo preparazione diretta, e molto più del Paganesimo, ma insufficiente, perchè (tra l'altre ragioni) nel Mosaismo v'ha due lati, l'uno nazionale, l'altro universale; e di qui venne il contrasto. — Si risponde a una opinione della scuola di Tubinga. — Ambedue le cagioni non poterono produrre il Cristianesimo, perchè quelle già repugnavano tra loro. — A cansare, dunque, la taccia di dommatici si vuole interrogare i testimoni di quel tempo; o che sono filosofi pagani, o cristiani tornati pagani, o pagani fatti cristiani, e dimoranti fra' pagani: ci attestano essi una novità sostanziale? — I Pagani ce l'attestano. — E anche i Padri. — Testimonianze della novità sul domma di creazione. — E sull'unire le verità razionali all'autorità d'un magistero esterno; quindi possedute, non cercate. — E sull'unità del credere, del pensare e dell'amare. — E sull'avere fonti antichissime di tradizione vera. — E per l'opposizione così filosofica, come politica. — E per la riforma efficace in tempi d'incredulità e di superstizione. — In tempi corrottissimi per sensualità di costumi e per durezza di cuore. — Novità sostanziale pel rinnovamento interiore; ond'apparvero gli effetti esteriori. — Il Cristianesimo, dunque, fu antichissimo e novissimo, volgare e riposto. — Tal novità non venne eccitata da grandi casi esteriori; molto venne impedita da cause interiori. — Altre due novità del Cristianesimo; avere l'unità di tal parola in cui raffrontare ogni dottrina più principale; stimare universale la sapienza ch'è fondamento alla scienza. — Conclusione.

Fra le credenze religiose e la filosofia corre intimo legame; perchè Dio e l'uomo formano la materia d'en-

trambe. La religione crede, la filosofia ragiona; l'una propone il sovrintelligibile, l'altra si ristringe all'intelligibile: ma intanto e l'una e l'altra parlano di molte cose in comune; questo *non si nega da nessuno*. Però *nè si nega da nessuno anche questo, che il Cristianesimo avesse molta efficacia* così sulla filosofia come sulla civiltà. Non si può fare a meno, dunque, finita l'èra pagana, di fermarci a considerare l'attinenza del Cristianesimo con la filosofia. Nè si dà nel teologo, come pare ad alcuni; ma si considera l'unione di cose che in realtà sono congiunte. I *razionalisti* ne discorrono anch'essi, benchè con fine diverso; ne discorrono molto, o quasi sempre; qual ragione v'ha (dimanderò qui daccapo) da non parlarne anche noi? I razionalisti s'ingegnano di provare che il Cristianesimo sbocciò naturalmente dall' umano intelletto; tengono i Cristiani, che la religione apparì com'un fatto esteriore e non umano, benchè conforme alle necessità umane, operativo sull'intelletto e sulla volontà dell'uomo. Voi capite, o signori, che divario enorme ci corra, anche per la filosofia e per la storia di essa, tra'due sentimenti opposti. Storicamente parlando, è o non è il Cristianesimo una spontanea perfezione della mente nostra? Dal rispondere sì o no cangia l'intendimento de' fatti; l'estensione, la materia, i criterj, l'autorità, il fine della religione e della filosofia cangian anch'essi; e poi dipende da ciò il quesito sulla novità dell'èra cristiana, e perciò della sua filosofia. Va dunque pel suo verso, che la questione s'esamini; nè usciamo dall'argomento. Ma io, che do uno specchio generale, mi terrò breve.

Il Baur stabilisce, che la critica della storia repugnerebbe a sè stessa, quando ricercasse le cagioni fuori dell'ordine naturale. Ma è chiaro che la storia dee narrare i fatti genuini, *comunqu'* essi avvengono; la critica poi, esaminando i fatti, dee rilevarli talquali; nè sta punto a lei di determinarne innanzi la qualità. Naturali? e si riconoscano: se no, no. Metodo sperimentale unico è questo; la regola del Baur, ostentando amore dell'esperienza, la contraddice.

Dimostrare la possibilità e l' impossibilità del soprannaturale non è ufficio della critica, bensì della metafisica; sicchè v'ha sbaglio di questione, come insegna la logica più comune. Ma la possibilità del soprannaturale non può negarsi, chi non neghi la ragione contro la professione del razionalismo. Perchè? perchè la ragione, pensando il naturale, lo pensa in contrapposto del soprannaturale: son due concetti correlativi *necessariamente*, o secondo leggi *naturali* della ragione. Naturali? Sì, naturali, appunto perchè l'un concetto non istà senza l'altro; il che non è proprio de' concetti arbitrari: poi, perchè il concetto del soprannaturale o d'un che *assolutamente* superiore alla natura, non si può risolvere in altro concetto; non è dunque invenzione d'uomo, ma portato di razionale natura. I razionalisti, pertanto, negando ciò, negano la ragione, non sono più razionalisti: noi siamo più razionalisti di loro. Noi ammettiamo il *soprannaturale*, perchè lo vuole la *natura*, ammettiamo il *soprarrazionale*, perchè lo vuole la *ragione*.

La realtà di Gesù Cristo, come fondatore del Cristianesimo, non si può mettere in dubbio, nè crederla punto una figura, un simbolo, o, com'oggi si dice, un mito. Basterebbe a provarlo la successione degli scrittori non interrotta; e soprattutto gli apologisti del secondo e terzo secolo. Per tacere di Giuseppe Flavio, storico ebreo, san Giustino, mandando all'Imperatore, al Senato e al popolo romano la sua prima apologia, narra i casi principali di Gesù; e, quanto al luogo nativo di Lui dice: « come potete certificarvi da' libri del censo, scritti sotto Cirino, vostro primo prefetto della Giudea. » De' processi e della crocifissione, aggiunge: « nè vi sarà malagevole certificarvi di tali cose, perchè potete ricorrere agli Atti, compilati sotto la presidenza di Ponzio Pilato. » Dal che si vede, che libri di censo e processo si conservavano ancora. Però, dopo gli sforzi (detti sì spesso vittoriosi) di ridurre a figura Gesù Cristo, si ritorna ormai da' razionalisti come dal Renan e da' suoi alla storicità di Gesù.

Del resto, noi ci opponiamo a' razionalisti, non per-

chè rinneghiamo la ragione, ma perchè quel nome ci sembra usurpato. Sì, usurpato; il *razionalismo* è un sistema *razionalmente impossibile;* altresì rende impossibile la *scienza*, l'*arti del bello*, la *vita* e la *storia medesima* da cui tanto spera e a cui tanto promette. Perchè diss'io, *razionalmente impossibile?* Perchè il razionalismo non trova pensieri da poter essere pensato, nè parole umane con cui poter essere parlato. Se il razionalista, senza negare un Dio personale, neghi la possibilità della rivelazione e del miracolo, si contraddice apertamente; quindi la vera essenza del razionalismo sta in ciò, negare un Dio personale, che che poi ne facciano di Dio, o un che ignoto del tutto, o un che indefinito e latente nella natura e però confuso con essa. Or bene, tal sistema è fuori d'ogni possibilità del pensiero. La nozione di Dio, autore della natura, e quindi *superiore ad essa*, nell'anima umana v'è; e se non vi fosse, come mai lo negherebbero i razionalisti? Se tal concetto non provenisse dalla ragione mia, nessuno me lo potrebbe comunicare; giacchè si comunica un concetto nuovo per via d'altri concetti già posseduti, ma i concetti che vengono dalle cose di natura non ponn'essere mai d'un che superiore alla natura. Inoltre, chi primo si supponga fornito di quel concetto, colui stesso nol potè ricevere se non dalla ragione, non mica formarselo a capriccio (come avvertii), perchè da'pensieri di cose naturali non si può mai fingere ciò che le trapassa. Chi neghi, adunque, Dio, un Dio come l'intendono tutti, e lo fa o ignoto, o un che indefinito, non potente a creare, nè quindi a illuminare ed a salvare, va fuori della ragione o del pensiero umano, crede pensare e non pensa più: come chi creda concepire un circolo quadrato perch'ei può mettere accanto i due concetti; l'unione loro bensì non può farla eternamente nè quindi la pensa. Però il razionalista nega Dio e lo afferma, dice impossibile Dio, ma la sua ragione gliene ripete l'idea senza mai stancarsi; e'segrega da Dio la natura, ma nell'atto stesso del segregarli gli martellano l'intelletto que'due pensieri quasi eco l'uno

dell'altro. Da ciò proviene ch'egli non trovi parole a suo modo. Che lingue prenderà mai per fuggire l'assiduità di quel Nome? Ogni lingua glielo dà; e bisogna che il razionalista cominci dall'accusare d'errore o d'ignoranza, egli uomo, tutti gl'intelletti e tutte le lingue degli uomini, costretto pur sempre a pensare da uomo e a parlare da uomo, cioè pensando Dio e proferendone il nome (sia pure per negarlo) continuamente. Signori, dove sta mai dunque la ragione del vanto: noi soli parliamo a nome della ragione? Voi parlate, ma contraddicendovi; a nome della ragione, ma contradetti sempre da essa. Però finiscono a dire: La ragione umana è bugiarda. Bugiarda la ragione? Sia; ma non chiamatevi dunque più razionalisti. Una delle due, vedete: o il genere umano, che il razionalista vuol trasformare a piacer suo, non intenderà mai quel che costui pensi e dica; o per intenderlo dovrà sostanzialmente mutarsi ogni pensiero ed ogni linguaggio della terra. Nuovo modo di umana disciplina! o lavorare sopr'un soggetto aereo; o un soggetto reale, volerlo non già studiare, ma creare ad arbitrio.

E di qui si conosce che il razionalista rende impossibile la scienza: ma si vede anche meglio per una ragione più alta. La scienza, nel supremo e più vero suo significato, vuol dire speculazione delle verità immutabili, cioè *assolute* od *eterne;* divine, insomma. Or che cosa mai d'immutabile, o d'assoluto, che mai di divino può ammettersi dal razionalista, il quale o nega la notizia di Dio o lo identifica con la natura? Però al Kant restò solo l'*apparenze*, all'Hegel il *divenire*, all'ultima sua scuola i fatti materiali, e nulla più. Diranno: ma la scienza è pur qui, solamente qui; e noi risponderemo: scienza chiamaron sempre gli uomini *saper le cose con ragione certa;* che se volete poi chiamare scienza i fatti mutabili senza mai coglierne la ragione immutabile, padroni; ma voi (come per solito) v'opponete alla tendenza universale d'ogn'intelletto e a' significati d'ogni linguaggio; quella insomma che tutti chiamano scienza voi la

rendete impossibile, nè lo negate. Dove si fonda, pertanto, la commiserazione ch'ostentano essi, a nome della scienza, verso que' poverelli che credono a Dio? Scienza moderna, gridano i razionalisti contro di noi; ma voglion dire, negazione di scienza. Alcuni razionalisti non solo non rigettano l'*ideale*, ma ne fanno come un certo che sostituito a Dio. Il guaio per altro è sempre qui; se questo ideale ha relazione con qualcosa di necessario, di assoluto, di essenzialmente reale, noi siam d'accordo; se poi è un ideale senza consistenza nessuna, val quanto una illusione, od un inganno, o un *fenomeno*, nè la scienza vi ha riposo. E badate, vi prego; in tendere al divino sta non che il valore delle speculazioni, ma sì la loro bellezza, che fa sentire in esse com'uno spirito d'eterna poesia; talchè come per Platone le meditazioni si convertono in drammi, e per sant'Agostino in preghiere, così per Dante in visioni.

E qui si collegano proprio con la scienza l'arti del bello; però il razionalista, non solo le scienze, ma rende anch'impossibili l'arti. Queste, di fatto, non copiano servilmente la realtà; se no, la copia esclude l'*invenzione:* vedono esse, adunque, nella realtà l'idea, e l'idea si appunta per modo misterioso, ma sentito da chiunque, in archetipi divini. Se a Beatrice di Dante, o a Laura del Petrarca voi toglieste la luce che que' poeti fan sempre raggiare dal cielo sopr'esse, non avreste più se non due femminucce, nè ispiratrici di poesia, nè comportabili a nessun lettore. Da ciò l'unione costante fra il pensiero d'un che divino e le immagini dell'arti tutte; elle v'appresentano sempre o soggetti religiosi, o annegazioni umane per la gloria *immortale* o per la *necessità* del dovere, qualcosa che oltrepassi o paia oltrepassare l'umano; la stessa voluttà, per abbellirla, i Greci chiamarono e figurarono Dea. Riducete gli artisti a non vedere più oltre del fatto, niente più là di sensibili apparenze, l'arte se ne va; com'accade in tempi di scetticismo. Immaginatevi, se vi riesce, un poeta che nemmeno per ispontaneo entusiasmo non si levi mai più su della natura

come la vediamo e la tocchiamo; quel poeta è come il circolo quadrato, è un poeta di ghiaccio, un poeta senza poesia. Il Leopardi chiede alla sua donna, s'ell'è una dell'eterne idee; il Goethe prende argomenti dal medio evo cattolico e le sue scene più belle; e il Byron ancora. L'artista, dunque, se non altro ne' momenti d'estro, a un che *soprannaturale* ci crede; fate razionalista il poeta o lo scultore o il musico, senza che mai e'riabbia il respiro, sempre, ogni momento, e voi uccidete l'artista.

Rese impossibili la scienza e l'arte, non è più possibile la civiltà; nè occorrerebbe altro argomento. Aggiungerò che, come diceva Cicerone, l'uomo solo è religioso fra tutti gli animali. La religiosità è dunque proprietà umana; però, discrediamo volontariamente, ma involontariamente pur sempre si crede: non in Dio? ebbene, agli spiriti e al magnetismo profetico: non più a Satana nemico di Dio? ebbene, a Satana senza Dio. L'uomo è *ragionevole*, *sociale* e *religioso;* non per una soltanto di queste proprietà, ma per tutte e tre distinguesi l'uomo dal bruto; per tutte e tre, giacchè l'una procede dall'altra. Or via; se il razionalista vuole scredenti gli uomini, fa come chi levi un angolo al triangolo che non è più triangolo; essi non sono più uomini, chè non han più tutte le proprietà loro; nè lo stato civile torna possibile. Umanità è razionalità è civiltà è religiosità; come l'animalità è senso e nient'altro. Togliendo la religiosità, voi togliete la civiltà, perchè togliete la razionalità, voi razionalisti; però togliete l'umanità, voi amanti degli uomini. Che significa, dunque, il vostro assioma: la legge è atea? Se atea, non è più per l'uomo, chè non può essere senza Dio.

E appunto, perchè impossibile la civiltà, voi fate anco impossibile la storia, figliuola vostra. Lascio, ch'essi, non intendendo più quel che sia Fede, non posson più capire la vita del genere umano in cui quel gran fatto è universale; lascio altresì che, per la stessa cagione, trasformano documenti e istitutori d'ogni religione a modo loro, talchè gli Evangeli (per esempio) rendano

forzatamente un senso e ci appresentino un Gesù, che in modo spontaneo nè fu mai nè può essere mai concepito in tale conformità; nè dirò nemmeno come, le testimonianze rendendo tutte un suono che ad essi dispiace, e' sieno costretti a negare uomini e cose, tradizioni e scritture, cominciando da Platone fino agli Evangeli, sicchè la storia si dilegua con le memorie su cui ella sta e che voi annientate. Ma più particolarmente va considerato, che la storia non si concepisce se non perchè si vede un' unità così ne' fatti d' un uomo, come d' un popolo, e di tutto il genere umano; unità d' origini, o di fini, qualcosa insomma che colleghi la moltitudine dissipata de' fatti, ciascun de' quali preso da sè non si raccoglie in un' idea con tutti gli altri, raccoglimento ch' è bisogno supremo della ragione. Ma i razionalisti cadono in due eccessi; o generaleggiano, senza esame diligente de' fatti, o particolareggiano sempre senza contemplazione d' idee. Perchè generaleggiano? Avvezzi come sono a star fuori delle condizioni reali umane, immaginano a priori la storia, che se no gli smentirebbe; prendono un qualche concetto indefinito da certe qualità più rilevate d' una gente o d' un tempo, e mettono (direi così) là una stampita, e qua un'altra; scrivendo in quella *oriente teologico*, scrivendo in questa *occidente filosofico*, o cose simili; cartelli di molta comodità per parer di dire quel che non si dice, e non insegnando mai nulla da prenderne idea determinata. Altri poi particolareggiano alla trita. E perchè? Perchè la critica stemperata gli avvezzò alla diffidenza e a badar solo che quel tale fatterello abbia documenti sopra documenti; beato chi può trovare su cose lampanti come il sole d' agosto, un codicetto di più, o un indice, o una letterina qualunque. Non disprezzo io no i documenti, chè sarebbe stoltezza e abito alla menzogna; ma dico che la storia non si fa solo con queste tritaglie. E poi, l' idea che mette unità nella storia universale, è l'unità del genere umano, unità di principio e di fine; ora, gli storici razionalisti, che dicono d' aver primi trováta la

storia universale, perchè primi han concepito *l'umanità*, negano chi l' unità di specie, chi l' unità d' origine, tutti l'unità del fine, se unità non sia ritornare nella mescolanza del tutto. L' idea che mette unità nelle storie particolari, è sempre un che non effettuato pienamente, ma che si cerca effettuare con armonia di voleri; e tal fine, come il concetto dell' artista, può avere mescolanza d' errori, ma tiene in sè dell' estro e proprio dell' artistico; artista è sempre un popolo intero ch' abbia grandi avvenimenti, e nella totalità loro è il suo poema. In quel concetto ed in quell' estro, v' ha un che di superiore alla natura; gl' intelletti mirano ad un segno, consapevoli o no, sopravanzante la *realtà* e la *possibilità degli uomini*, come sopravanza gli artisti l' eccellenza desiderata, e non mai conseguíta, però tormentatrice. Ora, se il razionalista non si contraddica, come si contraddice nell' entusiasmo un poeta incredulo, non può riconoscere l' unità di quel segno; oppure, riconoscendola, bisogna la travisi, le tolga cioè ogni lume di divinità lampeggiante negli uomini, e la storia s' occulta nel gelo e nella notte. Dice il razionalista: il nostro Dio (cioè l' ignoto, oppure l' indefinito della natura, non più soprannaturale pertanto, non più Dio) noi lo studiamo ne' fatti della natura e della storia. Anche noi, rispondo; ma noi vediamo ne' fatti un disegno, e nel disegno un fine, dovecchè il razionalista, stando a' soli fatti ed escludendo una mente che li dirige ad un segno, nega le cause finali. Ora, l' unità della storia consiste appunto nel rilevare quel disegno che sta sotto i fatti e che in loro si palesa: senz' esso non v' ha più *coordinazione,* non unità.

Non v' ha dunque riparo, signori; se io volessi raccontarvi la storia della filosofia ne' modi del razionalista, come non saprei più ritrovare il mio pensiero e la mia parola, o come non potrei salvare la scienza di cui vi parlo, nè l' arte che tanto le s' attiene, o la civiltà che la genera e ne deriva, così la storia medesima mi diverrebbe cenere tra le mani. Due vizi opposti può

avere la storia e che la riducono a nulla; far degli uomini cieco stromento di fatalità divina, come per gli orientali; o non considerare sotto la libertà degli uomini un disegno unico della provvidenza: ma storia verace, che sola risponde alla coscienza umana, è quella che studia, non a priori, sì ne' fatti liberi dell' uomo, l'idea divina che si va effettuando.

Posto ciò, si domanda se il Cristianesimo apparisse come un fatto essenzialmente nuovo; o se abbia da riconoscersi preparato. Preparazione si dice la totalità delle cause che dann' *occasione* ad un effetto, o lo dispongono, o, già chiudendolo in potenza, sempre più s'avvicinano a produrlo. Per esempio: la *Fiducia in Dio* del Bartolini quali cause la prepararono? Chi dètte a lui l'opera, la occasionò; la vista d'altre statue belle o di modelli egregi, dispose l'ingegno; questo, ruminando tra sè lungamente, poi vide in sè un'immagine divina e la scolpì. Le cause occasionali dánno preparazione *indiretta*, chè per verità esse non han parte nel produrre l'effetto; le cause che dispongono, dánno preparazione *diretta*, chè han parte nell'effetto, ma preparazione *insufficiente* perchè non lo producono, sì aiutano la causa efficiente; questa solo, tendendo sempre più a produrre l'effetto, ce ne dà preparazione *diretta* e *sufficiente*. Or dunque; la naturale preparazione del Cristianesimo dove mai si vuol egli trovare? nel Mosaismo, o nel Paganesimo? o in ambedue? Non v'è altro supposto.

Il Paganesimo fornì anch'esso una preparazione, non sarò io davvero, signori, che lo negherò; bensì preparazione indiretta da un lato, diretta ma insufficiente dall'altro. Perchè indiretta? che cosa vogl'io dire? quali occasioni (chè dalle occasioni viene l'indiretta) fornì al Cristianesimo la civiltà gentilesca? Ecco; i mali grandi e ognor più crescenti del Gentilesimo fecer desiderare il riparatore promesso dalle tradizioni antichissime; di ciò sovrabbondano le testimonianze fra ogni popolo, nè da'razionalisti s'impugna. Ma chi dirà che desiderare la guarigione sia per sè causa di sa-

lute? il vivo desiderio è più l'effetto del male, che principio del meglio. Ma qual fu, dunque, la preparazione diretta, benchè non sufficiente? Nè il raggio naturale degl'intelletti era estinto, nè cessate le tradizioni sacre, nè quindi mancate le riforme così della filosofia come della civiltà. Questa è appunto la preparazione diretta del Cristianesimo, e così la chiamò con altri Padri Clemente Alessandrino. Il Cristianesimo ebbe in sè tutte le verità de' filosofi; questi, pertanto, s'incamminavano a quella via. Ma tal preparazione *disponeva*, non già produceva, e però è insufficiente. E la prova n'è chiara; sì perchè non giunse mai la Paganità fino a riconoscere *Dio creatore*, anzi poneva un concetto *essenzialmente* contrario, cioè il panteismo, o il dualismo; sì perchè il domma razionale di creazione non serve a stabilire il domma soprarrazionale di Trinità e di Cristo redentore; sì perchè (e notisi, di grazia), non già procedevasi al meglio tra' filosofi pagani, com'era necessario per la preparazione diretta e sufficiente, si peggiorava invece sempre di più com'ho narrato, e la riparazione cristiana comparì quando per la oscurità del dubbio e dell'errore il naturale ingegno non poteva da sè più rilevarsi o tentare altra riforma. Si vuol egli due riprove non impugnabili su tutto ciò? Dicono i razionalisti che la filosofia pagana preparò a sufficienza il Cristianesimo. Ebbene; que' medesimi razionalisti tornando alla filosofia de' Pagani, *contraddicono essenzialmente* la filosofia dei Cristiani, cioè Dio creatore. Or come mai, dunque, potè una cosa generare il suo contrario? Poi, dalla filosofia de'Pagani nacquero, è vero, alcune opinioni tra' Cristiani; ma quali? le gnostiche e le derivate dagli gnostici: ebbene, quelle opinioni s'opposero alla sostanza del Cristianesimo, e il Cristianesimo le rigettò. Non dunque il Cristianesimo, ma le sètte vennero dalla Gentilità; le sètte o l'eresie, che vuol dire *separazione*. Non si può avere, pertanto, un più chiaro segno della diversità essenziale tra certe opinioni supreme del Paganesimo e certi supremi dommi del Cristianesimo: diversità essen-

ziale, che non consentiva (tacendo anche del sovrintelligibile) la generazione dell'uno dall'altro.

Quanto al Mosaismo, la preparazione fu insufficiente, benchè diretta, molto più anzi diretta del Gentilesimo. Tacendo pur sempre delle parti sovrarrazionali del Cristianesimo e del fatto divino che lo costituisce, chè di ciò i razionalisti non converrebbero, mi fermerò ad una opposizione fra gli Ebrei e la fede nuova; e si ritrae da ciò l'impossibilità che solo per sè o come svolgimento naturale, l'una religione producesse l'altra. Le dottrine sull'unità di Dio creatore, i precetti morali, la speranza d'un evento che convertisse le genti al Dio d'Israele, tutto ciò è nella legge, e il Cristianesimo lo ricevè tal quale: ecco la preparazione diretta. Ma nell'antico Testamento appariscono due lati; l'uno nazionale, l'altro universale; l'uno ristringe in sè stessi o cigne di siepe gli Ebrei, affinchè da essi non venga imitato le genti; l'altro si dilata fino a tutta la terra, e nelle speranze dell'avvenire comprende ogni popolo. Ora, umananiente que'due lati non si potevano identificare; la nazionalità ebraica, con tante diligenze che non lasciavano mai l'uomo dal suo svegliarsi all'addormentarsi, dal suo nascere al suo passare, avvalorata e come scolpita in diamante, non poteva correre da sè all'universalità; la volevano sì gli Ebrei, ma come una signoria loro, non com'una fratellanza o una carità. Perciò il Cristianesimo, *in tutti e quattro* i Vangeli, mostrandosi universale, perchè comanda: ite fra tutte le genti, predicate, battezzate: trovava ostacolo nel sentimento chiuso e geloso degli Ebrei, e tanto più quanto più quegli Ebrei erano in alto, come i Farisei e gli Scribi: nel popolo la verità scontrava meno intoppo di passioni. La nimicizia de'due sentimenti chiarisce la storia evangelica dal principio alla fine, tanto la passione di Cristo, quanto le dispute fra san Pietro e san Paolo, e quelle fra gli ebraizzanti dell'età prima; nè si capisce proprio, come la scuola di Tubinga faccia sorgere dopo Gesù la contesa, quasichè il Cristianesimo ebraizzasse da prima, poi per

l'efficacia de' Greci si trasformasse. La stessa storia non è solo in san Giovanni, è ne' Vangeli tutti (com'io diceva); ne'si può mettere in dubbio. Poi, se il Cristianesimo ebraizzò, ci dicano il perchè gli ebraizzanti terminarono sì presto nella Chiesa com'elemento straniero, anzichè durare a lungo (fra gli Ebrei almeno) come *primitiva* istituzione. Chi, dunque, non voglia sostenere, che l'inimicizia generi per sè l'amicizia, non affermerà che la religione degli Ebrei preparasse in modo sufficiente il Cristianesimo.

Ma tal preparazione veniva forse da congiungimento delle due cause? La risposta qui corre più pronta. Tra gli Ebrei e il Paganesimo non solo passava sostanziale diversità pel concetto di Dio, ma ben anco per la rigida nazionalità degli uni, custodita proprio in avversione dell' altro. Poi, quando alcune sètte d' Ebrei, poco numerose, s' accostarono al pensare de' Greci, perderono la schiettezza del domma principale ch' è Dio creatore. A ogni modo, varrebbe pur sempre la tesi: che la filosofia cristiana non originò dalla filosofia pagana, sì da un magistero dommatico ed esteriore (benchè conforme alla coscienza), sul quale con dialettica greca meditando Padri e Dottori, nacque la scienza.

I razionalisti han sempre in bocca l' accusa di dommatici contro di noi. Ma chi non vuol meritarla da qualunque parte e'si metta, gli bisogna esaminare i fatti, e interrogare i testimoni. E fatti abbiam recato fin qui. Quali saranno di quel tempo i testimoni? abbiamo filosofi pagani che restarono pagani; cristiani che divennero pagani; pagani che si fecero cristiani; cristiani che vissero tra' pagani: pagani, o cristiani, loro interroghiamo: essi ci dicano se il Cristianesimo apparve sostanzialmente nuovo, o quasi un effetto di cause antiche. I filosofi pagani, specie gli Alessandrini, rigettarono sdegnosamente la dottrina di Cristo, negarono la paternità che vien loro *imputata:* dico imputata, perchè i razionalisti non la vorrebbero nemmeno essi. Giuliano l' apostata e i suoi, dispregiarono la rozzezza dell'evangelo, preferendogli Omero e le teur-

gie. Come mai, dunque, si dirà che il Cristianesimo nasce dalla filosofia pagana, se questa nol riconosce per suo? Una tesi molto singolare sostengono i razionalisti; e certo v' ha da essere *fuori della ragione* una causa *straniera* e molto potente che li muove, loro che dicono, doversi sceverare tutto ciò ch' è straniero alla ragione. La tesi ell' è: Paganesimo e Cristianesimo son due contraddittorj, come dimostrano tutte le storie e l' ossa di tanti martiri; anzi, che la filosofia di questo non si confaccia con quello, vedetelo anche in noi; or bene, posto e consentito ciò, proveremo che l' uno nasce dall' altro.

Ma si venga, o signori, alle testimonianze de' Cristiani d' allora; e ciò ne darà occasione di verificare le novità più principali di questa gran novità; novità nell' affetto, nel pensiero, negli atti e nella parola.

San Giustino, Atanagora, Taziano, Clemente d' Alessandria, san Cipriano e altri professavano filosofia, prima di venire al Cristianesimo. Essi riconoscono il buono de' filosofi greci, e si valgono talora di questi per chiarire la nuova dottrina; ma niuno disconosce la profonda disparità in materie sostanziali. Il punto supremo (voi lo sapete, o signori), e che distingue oggidì, come tanti secoli fa, la scienza cristiana dagli altri sistemi, si è la creazione. Tutti i Greci ripeterono οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος che venne tradotto da Lucrezio: *nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam;* e che traducono pur oggi i panteisti dicendo: *Dio non può creare nessuna cosa dal nulla.* Ora, fin da' primi tempi della Cristianità, ribatterono i Padri con tale unanimità e persistenza sul domma contrario, che ben si sente, come qui stia il forte del dissidio, e ch' esso comincia e si sostanzia nelle prime parole de' libri santi: *Dio creò il cielo e la terra.* Giustino, nell' Apologia prima, parla di ciò con forti parole, e v' intreccia naturalmente la dottrina della libertà e del fine ultimo, dipendente dal concetto di creazione: « Confessando noi (dice Giustino) che Dio è buono in infinito, affermiamo aver egli tratto dal niente

ogni cosa per benefizio degli uomini. I quali uomini se saranno ubbidienti alla volontà di lui, verranno al consorzio di Dio e regneranno con esso che non ha corruzione nè passione. Poichè, come crediamo che Dio ci fece passare dal niente all'essere, così professiamo che, scegliendo ciò che piace a Dio, ne avremo in premio la immortalità e il convitto con Dio medesimo. E, se non dipendeva da noi cominciare ad essere, dipende da noi. con l'uso retto delle facoltà da lui ricevute, l'elezione di quel che gli piace, al qual uso egli ci stimola ed aiuta, guidandone alla fede. » Voi sentite, o signori, Giustino discorre di tali cose a imperatori filosofi, e al Senato romano, e nella lingua de' filosofi greci, come di *non udite novità*, o di dottrine, non comuni alla filosofia di que' tempi, ma tutte proprie de' Cristiani. Atanagora, filósofo anch'egli, risponde all'accusa d'ateismo e dice nell'Apologia: « Ma noi che distinguiamo Dio dalla materia, ed insegnamo essere Dio increato ed eterno e conoscibile soltanto con la mente e con la ragione, essere poi la materia creata e corruttibile, in qual guisa possono chiamarne atei? » E sant'Atanasio più espressamente, riprendendo Platone, che fece la materia eterna: « Ma è questo (esclama) veramente un filosofare? o piuttosto è fingere un Dio che non è Dio? sarà forse Dio un artefice impotente che nulla fa se non ha la materia, e il cui lavoro, simile al nostro, princípi e finisca nel darle la forma? (*De incarn.*) E san Teofilo scrive ad Autolico, uomo dotto e pagano, che non già i filosofi, ma i Profeti hanno insegnato come « Dio crei tutto dal nulla; poichè non v'ha cosa nessuna di coeterno a Dio. » (*L. II.*) Potrei moltiplicare in citazioni con molta facilità; ma basta, parmi, a dimostrare che tal verità di creazione si reputò dai Padri e fra' Pagani, domma novello, nè punto consentaneo a'loro sistemi. Nondimeno, per la importanza della cosa, riferirò l'alte parole di Taziano nell'orazione contro i Greci: « Sapete voi che sublimità di dottrine professiamo noi circ'a Dio? Noi abbiamo le più nobili e le più degne di lui. Dio è dal-

l'eternità, e in Dio v'ha la ragione di quanto fu creato; in lui era questa ragione anche innanzi che le cose venissero create..... Tutto l'universo era già nella divina potenza, che lo potè ridurre ad atto, secondo l'idea universale dell'eterna ragione; la qual idea, sussistente in Dio, noi chiamiamo Verbo; e Dio per mezzo del Verbo il tutto creò..... Recate ora in campo, o Greci, tutte le favole de' vostri dèi ed i sogni ridicoli e vergognosi dei vostri poeti. » Più addietro egli rimprovera i Greci d'aver preso l'antiche tradizioni, e d'avervi aggiunto errori: « Diogene la mordacità, l'amor de' piaceri Crisippo, l'eternità della materia Platone, la nessuna provvidenza degli dèi Aristotile. »

Nè va dimenticato, inoltre, che dove la filosofia greca parlava solo in via di ragionamento, il Cristianesimo, invece, s'accordava sì con la ragione ma parlava in nome di Dio rivelatore. I razionalisti possono negare, se così piace loro, la rivelazione; ma non già negare la novità di tal fatto. Io dico *novità* pensatamente. Essa fu novità rispetto alla filosofia greca, perchè se il Cristianesimo veniva generato da questa, non si sa capire come i Cristiani e il capo loro avrebbero parlato d'esterna rivelazione. Fu novità, rispetto all'altre religioni *credute* rivelate, giacchè per tutto noi troviamo classi sacerdotali e filosofanti da un lato, moltitudini rozze dall'altro, ma nel popolo ebreo, da cui riceve il Cristianesimo la Scrittura, non v'ha segno d'indigena filosofia. Così Atanagora. nell'Apologia ad Antonino e a Commodo, scrive: « V'è questo di più, che filosofi e poeti giunsero a scoprire alcun che di Dio per mere congetture o seguendo gl'impulsi della loro ragione; ma noi imparammo dalla rivelazione di Dio medesimo le nostre dottrine, le imparammo da' Profeti che Dio ispirò. Onde seguì, che se poeti e filosofi seguendo la ragione caddero in sentenze discrepanti sulla divinità, noi, seguendo la fede, siam tutti concordi nell'unità delle dottrine; e questa unità chiarisce ad evidenza, che il fonte da cui esse derivarono è più eccellente di qua-

lunque umana ragione. » Talchè i Cristiani, professando verità insegnate e consentite, ma non trovate con isforzo di ragionamenti, mostravano che le donne loro e gli uomini rozzi possedevano più sapienza schietta ed effettiva dei filosofi. E così Atanagora: « Ah! giacchè m'è conceduto di perorare alla presenza di re filosofi, perdonate se alzando la voce io dico: Avvi alcuno tra'maestri di sillogismo, tra gl'interpreti d'enimmi, tra i predicatori di felicità, che non solo non porti odio a'proprj nemici, ma ben anche gli ami? Fra noi, senza tanta filosofia, troverete vecchierelle ed artefici, che, non sapendo discorrere nè ordire dimostrazioni, eseguiscono con esempi e con fatti più di quello che viene insegnato con pompa da'vostri savj. E se non sanno dissertare dalla cattedra, mostrano co'fatti, che percossi non ripercuotono, non muovono lite a chi li danneggia, dánno a chiunque lor chiede, ed amano il prossimo come sè stessi. » Atanagora fa vedere ad Antonino stoico che la severità e impassibilità degli Stoici si trova senza ostentazione e con eccellenza di carità ne'Cristiani. I Padri, adunque, parlavano *com' ammaestrati o come possessori, non già come cercatori di verità;* e questo è fatto novissimo.

Dal fortemente concepire la verità, come indipendente dall'umane opinioni, sussistente in sè, e manifesta dentro di noi così per modo naturale come per sovrannaturale, tanto per modo interiore quanto esteriore, nasceva pure un'altra novità singolare, non mai sperata da'filosofi greci, l'unità del credere, del pensare e dell'amare. Scriveva Taziano: « Se dunque vi piacciono l'erudizioni de'vostri filosofi, che ne cavate voi? Diversità di sistemi, diversità di costumi, diversità di leggi. E noi dagl'Istituti cristiani che ne caviamo? Unità di dottrine, unità di costumi, unità di leggi. » (*Or. Cont. Græc.*) Ignazio, poi, discepolo di san Pietro, nelle lettere che non recano dubbio d'autenticità, perchè confortate da una lettera di san Policarpo che le spedisce e che ne dice l'argomento, e dal testimonio di sant'Ireneo, d'Origene,

d' Eusebio, di sant'Atanasio e d'Efrem patriarca d' Antiochia, raccomanda soprattutto l'unità e vi pone l'essenza del Cristianesimo. E sant' Ireneo del secondo secolo così scrive ne' libri contro gli eretici (*I*, 10): « Quest'è ciò che la Chiesa insegna e dichiara, avendo un'anima sola, un sol cuore e una sola voce che vivifica, unisce e ammaestra le nazioni tutte dell' universo. Poichè, quantunque diverse tra loro le lingue de' popoli, una tuttavia, identica e sola è la virtù dell'apostolica tradizione. » E quindi enumera tutti i pontefici supremi da san Pietro a sant' Eleuterio, successione ch' oggi negano di nuovo a Tubinga, contro testimonianze sì antiche. E san Teofilo parla più espresso dell' unità, come d' un criterio esteriore, fisso, indipendente, non occultabile che dirizza nel vero interiore la dubitosa e libera riflessione. Dimanda questo patriarca greco al pagano Autolico se il criterio possa mettersi nelle opinioni de' poeti, de' filosofi e delle moltitudini varie; e risposto che no, per la diversità e contrarietà di tali opinioni, soggiunge: « Il criterio del vero si ritroverà per appunto in quella società, ov' è la costanza e l'unità delle dottrine, e non v'ha sètte diverse nè contrarie, e i cui scrittori (cioè i Profeti) sono antichissimi, e tra loro perfettamente d' accordo; giacchè la verità è antica, costante, immutabile. Odi pertanto quali dottrine abbiam noi, antiche come il mondo e confessate da tutti ad unanimità. Dio è uno; egli è creatore unico e solo, che regola tutto nella sua provvidenza; e che al mondo e agli uomini dètte leggi *ugualmente costanti*, secondo la varietà della natura; e che infine c'insegna qual sia il vero bene e ci comanda di farlo. » (*Ad Aut. III.*)

Ma più comparisce appunto la novità del Cristianesimo rispett' alla filosofia pagana, quando sentiamo che i Padri più antichi, non solo non dicono mai d'avere imparato da essa le loro dottrine, mostrandole anzi contrarie a quella ne' fondamenti, ma dicono altresì d'averle prese da scrittori propri ed antichissimi (cioè da' libri santi), e affermano (quel che è più), i filosofi pagani aver preso

da questi le parti buone de' loro sistemi. In ciò v' era per fermo dell' eccessivo: più che da' libri santi (forse ignoti fin alla traduzione de' Settanta), i filosofi pagani attinsero dalle vetuste tradizioni, eco di Dio sulla terra; tuttavia, come nota il Simon (*St. della Sc. Aless.*), tali parole tolgono il dubbio, che i Padri accattassero i dommi dalla filosofia pagana. Così nell' antica lettera a Diognete, forse di quell' Apollo nominato più volte da san Paolo, si dice: « Non son essi i Cristiani diversi dal restante degli uomini, nè pel paese, nè pel discorso, nè per la civile istituzione di vita... Le loro dottrine non sono già cavate dalle curiosità filosofiche, nè siamo settarj di qualche umana opinione. » Qui lo scrittore accenna, che i Cristiani aveano pur ciò di nuovo, non affettare punto le singolarità esterne dei filosofi. E san Giustino, che non lasciò mai, neppure da cristiano, il pallio filosofale, scrive nell' Apologia prima: « Nè soltanto le favole de' poeti sono imitazioni, o dirò meglio corruzioni delle verità profetiche, ma le sentenze ancora de' vostri filosofi son tratte la più parte da' libri santi. » E Teofilo scrive a quell' Autolico: « Or via, senza preoccupazioni, paragonate co' libri de' vostri poeti e de' vostri filosofi le sante scritture; e rileverete allora con che maggior fondamento e senza paragone sieno spiegate fra noi la dignità della natura divina, l' origine delle cose, la grandezza e piccolezza dell' uomo, le leggi dell' onestà e le regole della vita ben ordinata e della prudenza. » (*Ad Aut. II.*) Ma sovrabbondano di ciò Clemente Alessandrino e gli altri.

E questa novità del Cristianesimo, o signori, ci spiega la lunga e fiera opposizione ch' e' trovò in Oriente e in Occidente; se no, non capiremmo più nulla. Perchè mai i Pagani, tolleratori d' ogni culto, tolleratori ormai di tutte le sètte filosofali, non tolleravano i Cristiani? Le accuse d' ateismo e di congreghe sanguinose ed oscene, tra gente che sopportava l' orgie di Bacco, eran pretesto, s' odiava proprio il nome del Cristianesimo; e l' editto di Traiano imperatore lo mostra, giac-

ch'egli ordinò che si lasciasse quieto chi solo dicesse: *non sono Cristiano.* Perchè mai ciò? Perchè si capiva che la novità del Cristianesimo era tale da buttar giù il Paganesimo. Però, mentre a Roma il contrasto fu politico, perchè la religione s' identificava con lo Stato, in Grecia e nell' Asia fu principalmente filosofico. Padroni e filosofi sentivan bene, che, posta in salvo l' autorità sovrana e immutabile del vero, cessava l' apoteosi de' re, e la superbia delle opinioni. Tacito narra (*Ann.* XV, 44) che accusati i Cristiani d' aver incendiato parte di Roma (delitto attribuito a Nerone), furono convinti, non già di questo, ma d' odiare *il genere umano.* Probabilmente si chiamò così l' odio del mondo, che nel senso evangelico vuol dire tutte le disamorate passioni della superbia e della carnalità. Qual nóvità maggiore in quel secolo, e regnando Nerone? Quando Paolino si convertì sul principio del quarto secolo, egli d' illustre casa, e senatore, e uomo consolare, il patriziato romano chiamava tal fatto una *scelleraggine indegna*, e lo abbandoñarono clienti, liberti, perfino gli schiavi. Le lettere di lui ci manifestano l' abisso che v' era tra i Pagani e il Cristianesimo. San Cipriano (*epist.* 59, *ad Corn.*) racconta le difficoltà senza fine, a entrare nella fede. L' accusa che il Cristianesimo, movendo l' ire degli dèi, cagionasse i mali dell' impero, e contro la quale risponde sant' Agostino ed Orosio, mostrano l' atrocità del contraggenio. In Grecia ed in Oriente il conflitto nacque più da' sistemi, che, o contradissero la Cristianità, come fecero gli Alessandrini, o, cacciatisi fra le dottrine cristiane, le convertirono in eresie. Sdegnavano le sètte, gonfie di sè, che (al dire di Giustino): « uscissero di Gerusalemme dodici apostoli, a propagare la legge per tutto il mondo, privi d' eloquenza e di letteratura. » (*I, Apol.*) La verità che si manifesta come universale a tutti, e con autorità propria, perchè senz' argomenti d' ingegno umano, dovè spiacere molto a quegli uomini disputanti; e si sa il disprezzo con che parla di essa Giuliano imperatore. Fatto è, che san Paolo stesso, in

più luoghi, scrivendo a' Colossesi (*II*, 8) e a Timoteo (*I*, *Timot*. *VI*, 20; *II*, *Timot*. *IV*, 4) e a Tito (*III*, 9). raccomanda d'evitare la falsa scienza ψευδώνυμος γνῶσις, egli che raccomanda la vera e cita con rispetto le buone dottrine de'Greci. E sant' Ignazio d' Antiochia, scrivendo agli Smirnesi e a' Magnesiani, combattè il miscuglio di opinioni neoplatoniche con le dottrine nostre; miscuglio che generò gli gnostici, e fu d' inciampo ad Origene.

Poi la filosofia progredì nelle forme logiche, ma scapitò nella sostanza, così per ciascuna epoca presa da sè, come di tutta quell' èra; pertanto massima novità diremo questa, che mentre la riforma socratica non giovò durabilmente nè universalmente in tempi di corruzione meno profonda, e anzi compiacque assai le popolari credulità, il Cristianesimo invece tanto e sì universalmente potesse in corruzione sì estrema, senza mai nulla concedere alle superstizioni, combattendole anzi tanto più eccessive ora quanto più era generale e insanabile il dubbio. Tutti sanno che a que' tempi regnavano l' incredulità e la superstizione; due fatti che van sempre uniti. Quelle sètte, come gli Stoici, che non volevano negare ogni cosa, si posero a scusare le divinità riducendole ad allegoria di panteismo. Vedendo essi, dice Atanagora, che ammettere più dèi è un' assurdità, stabilirono che l' universo sia l' unico Dio; e smembrandolo in parti, adorarono il sole, la luna, gli animali, le piante come porzioni dell' universale divinità. (*Apol.*) Di che parla sant' Agostino ancora, quant' a Varrone, nella *Città di Dio*. Ma l' allegorie non riscaldano la fede; e Cicerone diceva, che due áuguri non si potevano incontrare, senza ridere tra loro. (*De Div.*) Il sentimento religioso abbandonato dalla ragione incredula, non cessa già, perchè naturale, ma diviene superstizioso, perchè senza ragione. E noterò a suo luogo le superstizioni de' Neopitagorici e Neoplatonici; dice Origene contro Celso, che questi non negò i miracoli di Gesù Cristo, ma gli attribuì a magía. L' arti magiche eran generali, non escluso

Giuliano l'apostata; e se in loro fu misticismo filosofico, nel volgo fu pratica cieca, come si vede già pur dai versi d'Orazio; nè valevano a raffrenarla leggi severe.

Insomma, benchè l'arti pompose di civiltà splendessero in Roma, la civiltà vera più che mai dava giù. Atanagora nell'Apologia, contro la calunnia che i Cristiani immolavano un fanciullo ne'sacrifizi, rispondeva: « Noi non assistiamo agli spettacoli de'gladiatori, perchè l'approvare l'omicidio è come farlo; insegniamo ch'è omicidio prendère medicamenti per abortire, e che l'esporre i fanciulli è omicidio, anzi parricidio. » Terribile risposta, perchè tutti questi omicidj erano comuni, e approvati dalla legge o permessi. E san Giustino nell'Apologia prima: « Noi, che avanti eramo immersi in ogni sorta di libidini, amiamo la castità; noi, che facevamo uso dell'arti magiche, siam ora consacrati al buono e immutabile Dio; noi, già tenacissimi ed assetati di possessioni e di denaro, ora mettiamo tutto in comune e ne diamo parte a'poveri.... » e così segue col paragone. Clemente Alessandrino, poi, dopo aver detto quel che sono i Cristiani, esclama: « Però voi siete sì corrotti, che se io entro nelle vostre case non altro vedo ch'esempi di corruzione. Come saranno caste le vostre mogli, se nel letto nuziale vedo storiati gli adulterj degli dèi? come saranno vergini le vostre fanciulle, se le pareti delle lor camere son effigiate de'casi di Danae o di Leda? Come si osserveranno i doveri del sangue ne'figli e nelle figlie, se gli stupri e gl'incesti de'numi si scolpiscono nella vaselleria di vostre mense? Pur troppo diceva bene quell'oratore ateniese: ognuno crede secondo desidera..... Però da tali usi e immagini son piene d'adulterj le vostre orecchie, piene di stupri le vostre pupille, pieni d'ogni nefandità i vostri cuori. Ah! l'enorme violenza che voi faceste all'umana natura! Oh come l'avviliste! come la copriste di vituperio e d'obbrobrio! Qual meraviglia perciò, se odiate ciò ch'è ottimo, amate il pessimo, siete gli avversari della verità e i difensori

del vizio? » (*Cohort. ad Gent.*). I quali costumi nel secolo quarto si mantenevano sempre, testimone Ammiano Marcellino, storico pagano; e nel quinto secolo basta dire, ch'Eracliano, governatore d'Affrica, faceva spogliare i Romani, scampati a' Barbari da Roma, e vendere a' mercanti le nobili donzelle. Noi vedemmo che la giurisprudenza civile, in virtù della filosofia, si perfezionava sempre più: eppure il bene scemava di fatto. Il gius onorario regolava i giudizi con l'equità? e le sentenze si vendevano. Si mitigava l'assoluta potestà de' mariti? e moltiplicavano i divorzi. Si ordinava i contratti e la proprietà con mirabile giustizia? e s'accumulavano le ricchezze, e l'Italia si spopolava. Le leggi sugli schiavi temperavano sempre più il dominio? e la condizione degli schiavi era sempre peggiore; talchè, come racconta Floro (*III*, 19), la guerra servile nacque da' molti ergastoli, e dal far lavorare i servi con le catene a' piedi; e Lucano attesta:

« . . . . *Vincto fossore coluntur*
' *Hesperiæ segetes.* »

E Marziale parlando della Toscana proprio, dov'ora i contadini stanno sì bene, dice che i campi toscani sonavano di ceppi: *innumera compede thuscus ager.* Chi fra tal'istituti e modi non riconosca nel Cristianesimo una essenziale novità non so qual altra chiamerebbe novità. Però ad ogni filosofo pagano era comune un senso di desolazione e di sfiducia; si sentivano disfatti per vecchiaia.

Ma bisogna leggere i Padri, specie i più antichi, e più quelli che di Pagani si fecero Cristiani, per capire quanto e' provasser nell'anima un senso di rinnovamento e di speranza. Era proprio un trasmutamento interiore, un altr' uomo, un uomo affatto nuovo di pensieri e di sentimenti, un gáudio sereno nella coscienza di tanta novità; una speranza sicura di rinnovare il mondo in virtù di quella vita nuova e potente. Questo fatto, comunque piaccia spiegarlo a' razionalisti, non si può negare; ed è

un fatto insolito, non possibile a capire in tant' abbandono e vecchiezza del Paganesimo. Nella lettera *a Diognete* si comincia da dire, che il Cristianesimo essendo nuovo non può essere inteso se non da una mente rinnovata. Così nella lettera, che s' attribuisce a san Barnaba, e che a ogni modo è de' primi secoli, e forse del primo, è detto: « Avanti che noi credessimo in Dio, era lordo e rovinoso il domicilio del nostro cuore, anzi era simile a un tempio di Gentili, ricetto d' idoli e di demonj. E ciò avveniva per l' opere nostre malvage. Ma venne restaurato e con gran magnificenza questo tempio; perchè ricevuto il perdono delle colpe, e avvivati dalla speranza in Dio, siam come rifatti di nuovo e rigenerati per nuova creazione. Onde in noi veramente è Dio; Dio abita in noi. » (*S. Barn. L. catt. cap.* 16.) E nel libro del Pastore, attribuito a sant' Erma, e ch' è pur antichissimo, perchè citato da sant' Ireneo, si dipinge la fabbrica nuova della Chiesa in immagini assai vive. Nella lettera di san Clemente papa a' Corintj (primo secolo), quella non negata da nessuno, egli scrive: « Allargavasi il vostro cuore nella meditazione della parola divina, e v' era sempre dinanzi l' esempio del Nostro Signore Gesù. Onde germogliava tra voi la giocondità e la pace; era la beneficenza reciproca, e in ogni cuore dilatavasi l'effusione del Santo Spirito. » E nell'antica lettera, forse d'Apollo: « Insomma per comprendere tutto in breve, ciò che è l' anima nel corpo, sono i Cristiani nel mondo: Spargesi l'anima nel corpo tutto, i Cristiani nel mondo; l'anima dimora nel corpo e non è corporea, i Cristiani nel mondo e non sono mondani: l'anima conserva il corpo, i Cristiani conservano il mondo. » Dunque il Cristianesimo si dee credere un che nuovo, giacchè il Paganesimo era morto, e quello *fu vita vivificatrice*. Tal rinnovamento poi san Giustino lo rappresentò a' Pagani dicendo: « Sicchè vi preghiamo di considerare, che noi pure fummo cultori di Bacco, di Venere, d'Apollo e di Proserpina, delle quali divinità voi celebrate i misteri, e rammemorate in essi le loro sfrenatezze, e gli amori e le libidini. (*I^a Apol.*)

Lo stupore di quel vivere nuovo ci viene descritto da san Giustino nell'Apologia seconda: egli era già filosofo pagano: « Io stesso, egli dice, allorchè seguiva le dottrine platoniche, e mirava gl'intrepidi Cristiani, e tra essi le imbelli donne e le tenere donzelle incamminarsi con tanto animo a' supplizj, concludevo entro di me: non farebbero ciò se guasti da vita voluttuosa. Poichè l'impudico, il crapulone, l'intemperante, che ogni bene perdono morendo, vorrebbero anzi qui vivere in eterno, piuttostochè per la opinione d'altri correre a' tribunali e trovarvi la morte. »

Il Cristianesimo, dunque, si manifestò come antichissimo e novissimo, come volgare e riposto. Come antichissimo, perchè conteneva tutte le verità de'filosofi pagani, delle tradizioni e de'libri santi; come novissimo, perchè rispetto al Mosaismo avverava le figure del rinnovamento generale; rispetto poi al Paganesimo lo ridusse a nulla in gran parte del mondo. Come volgare, perchè le sue verità razionali splendono alla mente di tutti e si confanno a quelle di senso comune; riposto, perchè tali verità chiudono in germe la scienza di Dio e dell'uomo, svolta perennemente dalla filosofia. I quali due costitutivi accenna Origene contro Celso, che rimproverava il Cristianesimo di volgarità: « Se, dice Origene, la religione cristiana dà leggi che tutti sentono in cuore e che nessuno di voi opera, si vede chiaro non esser diverso l'autore di tal legge da quello dell'umana natura. Nel qual senso, diceva Paolo, aver anche i Gentili scritta in cuore la legge. » (*Contr. Cels. Præf.*) Ma più oltre, a Celso che vanta i filosofi greci, rammenta Origene che molti di loro si son fatti Cristiani. (*Ivi.*)

Questo gran rinnovamento interiore ed esteriore accadeva improvviso, in piena pace, senza che gli désse occasione uno di quegli avvenimenti civili, che scotendo le nazioni, dánno impulsi nuovi al pensare ed al fare. Sicchè il Cristianesimo ebbe a vincere impedimenti senza numero; e l'argomento di Dante e di sant'Agostino sulla propagazione portentosa (già Tacito chiamò la Cristia-

nità *moltitudine ingente, ingens multitudo*), non è solo di quelli, è anche del Crisostomo (*Or. che Cristo è Dio*), anzi anteriore cioè d'Eusebio (*Prep. Ev.*, *I*, 4), e d'Origene al secolo terzo nei libri contro Celso, che dice: « Ecco quella dimostrazione, che non ammette risposta. » (*Præf.*) Nessuno potrà negare sul serio, che il Cristianesimo ci apparisca nel mezzo de'secoli una fermata dell'andare in giù, e come una spinta del ricorrere in su. E qui è la forza del mentovato argomento; non già nella sola durata per secoli o nella quantità sola de'seguaci. Maometto e Budda durano ancora, ma secondando le passioni.

Notiamo finalmente due singolari diversità che apparvero tosto fra i sistemi pagani e la sapienza cristiana. Prima; i sistemi pagani raccoglievano sparse reliquie di tradizioni; ma la filosofia cristiana ebbe unità di raffronto in quella parola che rinnovò la terra. Ciò non tolse la libertà del ragionamento, ma la guidò. Non la tolse, perchè il criterio primo è l'intima luce di verità; bensì la guidò, perchè la parola esteriore, non mutabile mai, fa dirizzare l'occhio della ragione nostra nella verità interiore: tal è l'ufficio di tutti gli educatori, che non dánno l'intelletto, ma lo addestrano al vero; e la parola cristiana è l'educazione per eccellenza. Il secondo divario stette nel fine. Le sètte pagane concepirono la filosofia come riformatrice unica di pochi, dispregiando le moltitudini come non capaci di sapienza; la filosofia de'Padri confessò la sapienza ch'è di tutti e ch'è materia delle speculazioni scientifiche le quali sole appartengono a pochi. La filosofia cristiana non volle il primato sulla verità, ma le s'accompagnò; ecco il perchè agli altéri intelletti par tropp'umile o non signorile.

Noi, pertanto, interrogate le testimonianze, possiamo affermare che il Cristianesimo apparì nel mondo com'una sostanziale novità, onde s'informò tanto il vivere civile, quanto la filosofia. Il Cristianesimo *corresse;* correggendo *rinnovò ;* rinnovando *compì*. Ora, provato ciò, dovrà indicarsi qual fosse l'epoca prima dell'èra cri-

stiana o de'Padri; e spartirò la materia in quattro Lezioni. Dirò nella prima gli errori degli gnostici e de'sistemi pagani d'allora; accennerò nella seconda le più principali dottrine de'Padri fino a sant'Agostino; nell'ultime due parlerò di questo Padre, che tutte le perfezionò e condusse ad armonia.

LEZIONE VENTESIMAPRIMA.

SÈTTE EBRAICHE, GRECASIATICHE, GNOSTICHE.

Sommario. — Nelle sètte di quest'epoca prevale lo *scetticismo mistico* de' sistemi grecorientali. — Accanto ad essi e contro essi sorge la filosofia dei Padri. — Queste sètte hanno un miscuglio di greco e d'orientale; se ne dice il modo. — La filosofia pagana non potè ringiovanire — Varie sorgenti de' sistemi d'allora: 1. Ebrei della dispersione; divario tra gli Ebrei filelleni e gli asiatici: 2. Filosofia grecasiatica: 3. Sètte cristiane, ma paganeggianti. — 1. Sistemi ebrei asiatici: la Kabbala. — *Libro della Creazione*; sua qualità speculativa; e come dall'emanatismo si generi l'astrologia e la superstizione de' numeri e delle parole. Ed è *scetticismo mistico*. — *Libro della luce*; spiegata la creazione a modo di generazione; Dio è l'essere indeterminato; lo spirito e l'anima; gli *androgeni*; identità finale. — Sistemi ebrei filelleni; Filone; in fondo a' suoi pensieri sta il dubbio; egli cerca un rifugio nell'intuizione estatica; emanazioni sempre più inferiori; il Logos mediano tra Dio e il mondo. — 2. Sistemi grecasiatici: due qualità comuni a loro ed a' filelleni, cioè le *comunicazioni mistiche* con la divinità e il *Verbe intermedio* tra Dio e la natura. — Que' sistemi si distinguono in quattro classi. — *Neopitagorici*; loro misticismo assoluto. — *Neoplatonici*: segnatamente Plutarco. — *Alessandrini*; che prima tentano d'accordare il Cristianesimo con le lor opinioni, poi lo inimicano; Ammonio Sacca; Plotino che nega la sicurezza del senso, dell'intelletto e della ragione, e vuol trascendere tutto ciò con le intuizioni estatiche, e indi spiega l'universo con trinità d'emanazioni; Porfirio esagera di più il misticismo; Giamblico gli toglie ogni forma scienziale. — Scuola d'Atene: Proclo; sue triadi all'infinito. — 3. Gnostici: queste sètte ricevono spiegazione da' detti sistemi: Cerinto ha il Dio di Filone e de' Neoplatonici; e l'errore dell'emanazione informa lo gnosticismo siriaco ed egiziano; l'opinioni di Zoroastro informano chiaramente lo gnosticismo giudeopersiano. — I sistemi predetti dann' occasione alla Cristianità di svolgere la propria filosofia.

Ho mostrato co' fatti nelle quattro epoche dell'èra pagana che, per legge dello spirito umano, i sistemi falsi van sempre dalla confusione alla divisione e poi alla negazione. Chiarii che i detti sistemi non procedono già, quanto alla sostanza, dal meno al più perfetto, anzi viceversa; e che v'è in essi, come in tutta la pagana civiltà, uno scadimento continuo. Tanto che, se in ogni epoca particolare s'avvera un tornarsene indietro, s'avvera non meno nell'intera lor successione. In ogni epoca particolare, la confusione più o meno compiuta del mondo con Dio, menò a dividerli; e la divisione menò a negare una parte del vero, all'idealismo od al sensismo; e le negazioni particolari menarono alla universale ne-

gazione, allo scetticismo che, disperato della ragione, si rifugge poi nel falso misticismo, cioè nell' estasi, nella teosofia, nell'arti magiche, nell'intuizioni naturali del sovrintelligibile e del sovrannaturale. Dagl'inni sublimi de' Vedi più antichi si scende per gradi al *nullismo* del Budda e all'inane misticismo degl'Yoghi; dalla monade di Pitagora alla teurgia d'Empedocle e al dubbio de'Sofisti; dal *conosci te stesso* di Socrate agli scettici nuovi, sicchè Cicerone trovò poche verità salve, e lo confessò, ma non potè rattenere i suoi nella medesima china della incredulità e della superstizione. Quest' andamento stesso si vede in generale. Tra gli Orientali e gl'Italogreci, predominò la confusione panteistica; tra i Greci e i Latini, la divisione del dualismo; e poi, tornando all'Oriente, predominò, non lo scetticismo puro che rende impossibile il pensiero, ma lo *scetticismo mistico de' sistemi grecorientali*. Ed è l'argomento d'oggi, trattato con brevità, come s'addice a uno specchio preliminare.

Intanto non bisogna dimenticare che siam entrati nella prim' epoca dell' èra cristiana, e abbiamo da lato il Cristianesimo, cioè (come provai in altra Lezione) un fatto nuovo, immensamente nuovo, che tenne il genere umano dal cadere più giù, dal cadere tutto insieme, dove son caduti tutti gli altri popoli non cristiani, nella barbarie e nella vita selvaggia; e non lo fermò soltanto, ma lo ripinse in su e gli mostrò la via, come si vede nell'incivilimento nuovo della Cristianità. E qual verità più principale, o signori, divide mai Paganesimo da Cristianesimo, e gli antichi sistemi dall'unica e perenne filosofia? Mostrai co' documenti nell'altra Lezione, che tal verità è Dio creatore; la creazione libera di sostanze finite distinte da Dio per natura e unite a lui per la relazione di causalità, di mezzo e di fine. In questa relazione si ha talmente il centro razionale del Cristianesimo, che oggi, come sempre, i sistemi non cristiani cadono nel panteismo. Com'adunque il panteismo volgare o politeismo de' Pagani ebb' attinenze di conformità e di op-

posizione col panteismo filosofale, così il domma di creazione (compíto in quello di mediazione divina e di fine) ha le stesse attinenze di conformità con la filosofia e d'opposizione co' sistemi dell' èra cristiana. L'opposizione tra il politeismo e le sètte filosofiche de' Pagani *non fu mai essenziale*, perchè le sètte non riconobbero *mai* la creazione, sì un'ombra dell' unità divina; ma l'opposizione tra il Cristianesimo e le sètte filosofiche *è proprio essenziale*, perchè queste, in modo più o meno esplicito, negano sempre la verità di Dio creatore e salvatore. Che Dio sia principio, mezzo e fine lo seppero anche i Pagani (come narrai altrove); sconobbero il *modo*, perchè *identificarono* la creatura col creatore. Il Cristianesimo tolse via l'*identità* e stabilì l'*unione*; verità razionale, ch'è radice delle sovrarrazionali, ove l'occhio non giunge, appunto perchè non siamo identici a Dio. Delle sovrarrazionali non devo parlare direttamente, chè spetta al teologo, ma la loro attinenza con le razionali fa sì, che le sètte filosofiche dien principio alle religiose e viceversa; e gli errori poi dann'occasione di chiarire e svolgere le verità, non solo misteriose, ma eziandio razionali, il che non si può tacere nella Storia della Filosofia.

Premesso ciò, vediamo come nascano le sètte filosofiche e religiose di questa prim'epoca dell' èra cristiana, le quali furono *impulso* alle dottrine mirabili, che riscontreremo ne' Padri. Dissi già, che tali sètte hann'un miscuglio di greco e d'orientale: *greca la forma e le osservazioni sull'uomo interiore; orientale il modo della misticità panteistica.* E per le opinioni orientali, il più v'ebbero parte Ebrei, Persiani, Egizj, Caldei, Indiani, e le *tradizioni asiane de' Pitagorici e di Platone*; tutt'un viluppo, come Alessandro e i Romani aveano mescolato le genti. Il Paganesimo era esausto quasi, e però, come invano s'aspettava un risorgere di libertà, così non si potè aspettare un Socrate nuovo. Con quel po' di vigore, restato ancora, non si tentò di cavare la filosofia da' penetrali della coscienza, ma di radunare i

pensieri altrui, dando a questi certezza, non per luce intima di principj e di prove, ma sì per mistica intuizione della divina unità e universalità.

Accenniamo perciò le varie sorgenti. Gli Ebrei, finita la schiavitù di Babilonia, ottennero da Ciro di tornare in Palestina; ma i più restarono là; e si sparsero in Oriente. Così diffusero la conoscenza di Dio; e i re degli Oméridi nell'Arabia meridionale si fecero ebrei. Alessandro il Grande permise una colonia ebrea in Alessandria; ond'essi poi si dilatarono nell'Affrica, nell'Asia minore e nella Siria. Si chiamavano gli Ebrei della dispersione. Benchè tenaci degli usi loro, si piegarono con l'andar del tempo ai modi stranieri, talchè la lingua ebrea si tralasciò; e, più che tre secoli avanti Gesù Cristo, Tolomeo re d'Egitto, a loro preghiera, fece tradurre in greco le Scritture per opera de' Settanta. Frattanto, quel dimorare degli Ebrei con popoli stranieri, Greci, Persiani, Egizj e Caldei, a tempo dell'ebraica servitù e dopo, produsse un'alterazione di dottrine, così tra molti de' tornati in patria, come tra i dispersi. Fin allora l'ufficio degli Ebrei stette in conservare le tradizioni più antiche e più pure e i libri santi, cagione più principale del non esservi scuole filosofiche tra loro; ma dopo, per l'efficacia degli esempi, cominciò un moto riflessivo, che si palesava nelle interpretazioni allegoriche e arbitrarie della Scrittura. Queste interpretazioni acchiudono il panteismo delle genti asiatiche, e il dualismo del bene e del male: dualismo, implicito in tutte le religioni e filosofie orientali, più esplicito che mai ne' Persiani. Tal sistema poi differiva in ciò: che prendeva le *forme logicali greche*, se accolto da Ebrei dispersi tra' Greci; riteneva più dure, fantastiche e remote da legame logico le *forme orientali*, se professato da Ebrei di Palestina, di Siria, di Persia, tenaci del pensare asiatico.

Tra gli Ebrei *filelleni*, la vicinanza de' Pitagorici e Platonici dètte principio a una filosofia religiosa particolare, che Aristobulo il primo (160 anni avanti Gesù

Cristo) propose in modo notevole, ma circ' al 40 dell'èra volgare fu ridotta in sistema dall'ebreo Filone. Di tal setta procede l'istituto de' Terapeuti, solitari ed astemj, il cui nome è preso da θεραπεία θεοῦ, *medicina di Dio;* oppure da θεραπεία ψυχῆς, *medicina dell'anima.* In Palestina, al contrario, sorsero a tempo de' Maccabei le tre sètte de' Farisei, de' Sadducei e degli Esseni; i Farisei, costanti nella tradizione; i Sadducei, allontanati da essa, e neganti la libertà e l'immortalità; gli Esseni, simili a' Terapeuti, ma più praticamente che teoricamente. Mi preme di notare, che molti Farisei (non tutti) ammettevano una tradizione orale segreta *Kabbalah*, una interpretazione allegorica, e indi traevano quelle loro esteriorità infinite; tradizioni degli uomini, opposte alle tradizioni universali e divine e che vennero raccolte col nome di Mischna da Giuda il Santo, e aumentate all'infinito dagli autori del Thalmud. Indi, con probabilità, il germe del sistema *kabbalistico*, che si svolse in libri distinti da'mentovati; con probabilità, perchè nel Thalmud si ha le tracce manifeste del panteismo. Reputa il Frank (e ciò esamina con molta diligenza) che la *Kabbala* si spargesse tra gli Ebrei misteriosamente, non finito il primo secolo dell'èra volgare. I libri kabbalistici più degni di considerazione son due: il *Libro della creazione, Sepher Jetzirah*, e il *Libro della luce*, o *Zohar.*

Ne' medesimi tempi, e per simili cagioni, si svolgeva tra' Greci un filosofare all'orientale, ma con tradizioni elleniche. Questo filosofare grecasiatico ebbe tre tempi: i Neoplatonici e Neopitagorici sul finire dell'èra pagana e ne'due primi secoli dell'èra cristiana; poi, la scuola Alessandrina, che crebbe e maturò i principj posti da loro; infine, la scuola d'Atene che continuò l'opera degli Alessandrini e terminò nel nulla.

Da tutte queste cagioni, prese insieme, germinarono l'eresie varie de'primi secoli cristiani; e v'allude san Paolo negli esordj della Cristianità, quand'ammonisce i Greci di non badare a vane *genealogie*, nè alle curiosità

d' una falsa scienza secondo gli *elementi del mondo*; *genealogie*, che sono per fermo le generazioni o emanazioni del panteismo greco e orientale professate da' Neoplatonici, e poi dagli gnostici e dall'altre eresie che ne procederono; *elementi del mondo*, cioè (mi sembra) lo spiegare la divinità secondo la natura de' corpi e specie secondo gli elementi, come facevan gli Gnostici stessi ed i Manichei. (*Sant' Ireneo, Contr. Hær. L. I; e Conf. di sant' Agostino.*) E ora è da considerare per sommi capi la qualità di tali sistemi (*ebraici greco-orientali*, e *gnostici*) a chiarirne la opposizione col Cristianesimo e con la filosofia perenne. Mi rifarò da' sistemi ebrei, che si distinguono, com' ho detto, in asiatici e in filelleni. Celebre ne' primi la Kabbala o, più volgarmente, Cabala.

Il *Libro della creazione*, Sepher Ietzirah, è ricordato dal Thalmud di Babilonia e dal Thalmud di Gerusalemme; però molto antico, e forse di qualch' anno innanzi a Gesù Cristo, o posteriore di poco; benchè va distinta la compilazione più recente dalle più antiche tradizioni orali. È un trattato di cosmologia, il quale spiega tutt' i fenomeni corporali per l' efficacia della cagione prima. Il Zohar, o Luce, cita la sapienza orientale: questa sapienza (*ivi*) che « i figliuoli dell' Oriente conoscono da' giorni primi. » Se nella Bibbia e ne' libri espressamente religiosi Dio è la prima idea e la prima parola, con che si spiega il resto; nel *Libro della creazione* all' incontro si ascende a Dio per lo spettacolo dell' universo e, per l' unità che v' apparisce, si dimostra l' unità e la sapienza del Creatore: segno di riflessione filosofica. Tutto il sistema è un emanatismo. Ora vuol dirsi qui per incidenza come se ne generi l' astrologia e la superstizione de' numeri e delle parole; credulità così sparse tra gli antichi, specie nell' Asia, e venute poi nell' Europa cristiana; talchè l' arte d' indovinare per numeri, lettere o altri segni si chiamò cabala, e dalla vanità di quest' arte, sparita oggi, si chiama tuttodì cabala il raggiro, cabalista e cabalone il raggiratore. Tutte le cose son fatte con numero; e

quindi la tendenza, non interamente vana, di trovare certi riscontri nel numero delle cose. Ma ciò diviene una inezia, allorchè si muove da' numeri arbitrari, che si vogliono ripescare in tutto l'ordinamento della natura. Ora, gli emanatisti, e generalmente i panteisti, volend' esplicare tutto l'universo, non secondo l'osservazione, ma per leggi *a priori* di emanazione divina, cadon facile nel concetto, che come dall'unità procede il numero, e come i numeri si sommano, si dividono, si moltiplicano con certe leggi astratte, così queste leggi s'abbiano a rinvenire nella quantità e qualità degli enti, emanate dalla unità suprema. Nel che (ed a suo luogo lo notai) inciampò anche Pitagora, studioso delle tradizioni orientali. Alle lingue antichissime, inoltre, si attribuiva un che di sovrumano; e a ragione, dacchè la prima origine de' linguaggi è divina. Ma, posto l'emanatismo e la divinità de' numeri, si considerò la parola stessa come divina emanazione; si scambiò la nozione analogica del Verbo divino con la realtà de' suoni; e furon divini i numeri dell' alfabeto e certi accozzi di lettere e di parole. Infine, poichè l'emanatismo è una graduazione di generamenti divini e necessari, più e più inferiori, e disposti per modo che gli uni son ombre o somiglianze degli altri, così ne venne, che tutti i fatti naturali s'interpretarono come segni necessari e divini del futuro; e massime i giri de' pianeti si crederono congiunti alle sorti dell'uomo. Ed ecco l'astrologia, gli auspicj, gli augurj, il gettare le sorti, gli oroscopi, gli amuleti con numeri e cifre misteriose, e tutte insomma le superstizioni del Paganesimo, non estinte se non tardi, e forse non del tutto ancora nella Cristianità. Ma notisi poi, di grazia, come tutto ciò venga da uno *scetticismo mistico* che, non più fidando nella naturale ragione, cerca rifugio in comunicazioni divine anco quant' all'ordine di natura. Però tali superstizioni si vedono sempre in genti corrotte, oppresse di molta infelicità e sazie della vita.

Il che premesso, s'intende allora perchè il *Libro della creazione* metta per legge dell' universo 32 nu-

meri sacri, o voci meravigliose della sapienza; vo' dire, le 22 lettere dell'alfabeto ebreo, e i dieci primi numeri che servono a comporre ogni altro. I primi numeri astratti son detti sephiroth; la prima sephiroth è lo spirito uno di Dio vivente, la parola; la seconda è il soffio o aria di questo spirito, è la parola esteriore in cui stanno le 22 lettere sacre dell'alfabeto; la terza e la quarta son l'acqua e il fuoco, del quale vennero formati i serafini e gli angeli, e così va' discorrendo. Il dieci e le 22 lettere, divise in certi modi arcani, spiegano tutto l'uomo, e i sensi di lui, e le sue facoltà, e l'ordine del mondo. Quanta differenza, o signori, tra questo filosofare arbitrario, che muove da giuochi di fantasia, e la sublimità del Pentateuco! E dei cinque libri di Mosè è un commento allegorico il *Libro della luce*. Vi si dice (*terza parte, fol.* 152) che « la legge non si deve interpretare mai secondo la parola ordinaria.... perchè ciascun motto della legge inchiude un senso elevato ed un mistero sublime. » E così è dato scusa all'arbitrio. Nel detto Zohar si spiega la natura di Dio con parole metaforiche, rispondenti alla fantasia, che ci appresenta la creazione com'una generazione, o come l'uscire della luce dal sole, e simili. Dio è incognito in sè, cognito nelle sue manifestazioni divine, che sono il mondo; idea, già trovata ne' sistemi indiani, e che si riproduce negli gnostici. Ma vuolsi notare di più, che il Dio incognito (per un eccesso d'astrazione induttiva già esposto da me nel Vedanta, ne' Buddisti e nella filosofia eleatica, e che si ritrova nell'Hegel) è un'idea astrattissima, un'idea senza realtà, fonte d'ogni realtà, l'essere ideale indeterminato, il non essere quant'alle realtà determinate; e i kabbalisti lo chiamano con una parola, che significa niente. « Il punto invisibile si spandeva di fuori e formava un padiglione che gli serve di velo. Ma questo padiglione era per anche troppo abbagliante, benchè di luce men pura; esso ancora si distese al di fuori, come una veste; e così tutto si formò per un moto, che discende sempre; così formossi l'uni-

verso. » (*Zohar, parte I, foglio* 20.) Ecco l'immagine dell' emanatismo, e l' identità dell' ideale astratto col reale, secondo l'Hegel. Dio, pe' kabbalisti, e la natura visibile, hanno un sol nome che significa Dio. Tutta la natura e l' uomo che n' è la somma, o microcosmo, vengono da un principio femminile e da un principio maschile; di che vedemmo la ragione ne'sistemi orientali; cioè s'immagina in Dio la passività e l' attività, divise poi nel dualismo greco. Così l' uomo ha uno spirito, il λόγος di Platone, *nous* d' Aristotele, l' *atma* degl' Indiani, la *hoen* dei Chinesi, l' *animus* de' Latini; ed ha un' anima capace di bene e di male, con un principio istintivo o d' animazione, la ψυχη (*psiche*) de' Greci, il *pran* degl' Indiani, la *pe* de' Chinesi, l' *anima* de' Latini; principio divino universale l' uno, l' altro terreno e mortale; il che è conseguenza del panteismo, e un' alterazione di sublimi verità. Prima d' essere scese in terra, l' anime de' maschi e delle femmine sono un' unità emanata insieme, divisa poi ne' corpi diversi, e riunita col matrimonio: gli *androgeni* di Platone e degli Orientali. Tutto, venendo dalla unità, vi ritorna con la metempsicosi; e così termina la guerra del male; termine, a cui non credevano i Greci pel dualismo; termine, a cui crede la filosofia cristiana per la creazione; termine d' annientamento personale ne' panteisti; a noi, termine di compimento per la relazione divina del principio, mezzo e fine. E tal guerra non è per noi, come per gli antichi, la fatalità della materia, sì la libertà in mezzo agl' istinti. Il sistema de' kabbalisti, non détte principio a svolgimenti maggiori di *filosofia*, com' accadde ai liberi commenti de' Vedi, o ai due Mimansa; e ciò per quattro ragioni: prima, che esso cominciò sul declinare della Santa Nazione, e quindi non si volse a liberi pensieri, sì ad un falso misticismo e a tradizioni di genti asiatiche; seconda, che l' emanatismo contraddiceva il Pentateuco, il fondamento cioè della preminenza d' Israello in tutta l' antichità; terza, che gli Ebrei vennero dispersi; quarta, perchè tal misticità è negazione, ch' è sem-

pre infeconda. Però la Kabbala ha commentatori, e nulla più.

Veniamo agli Ebrei *filelleni*. Per le stesse cagioni non ebbe séguito tra gli Ebrei la filosofia grecasiatica di Filone. Egli visse in Alessandria, e fu mandato all'imperatore Calligola per difendere i suoi cittadini. È raccoglitore d'opinioni filosofiche, rispetta i Barbari come i Greci, e primi fra' sapienti afferma i sacerdoti e profeti di Gerusalemme. Combatte gli Epicurei, il panteismo materiale, l'adorazione del mondo corporeo e l'astrologia che ne deriva. Prende da' Greci, segnatamente da Platone, la forma de' pensieri, ma la sostanza è orientale; quindi palesa qua e là un certo dispregio della filosofia greca. Or badisi qui: *nel fondo de' pensieri di Filone sta il dubbio;* egli asserisce di fidarsi poco al sapere umano. Sicchè, spiacendogli lo scetticismo, cerca un fonte superiore di sapienza; e questo è Dio, a cui s'unisce il filosofo con un tal qual eccitamento religioso. Ch'è mai ciò, o signori? Voi lo riconoscete, è il *misticismo, che, disperato della ragione, s'affida nell'estasi.* Anche i Greci ponevano l'entusiasmo de' Coribanti come capace di dar l'intùito de' divini archetipi; anche i teologi cristiani tengono la possibilità di manifestazioni sovrannaturali; *ma nè gli uni nè gli altri le sostituiscono alla scienza di ragionamento.* Filone sì; e le dà come riposo dell'anima, a mo' degli Orientali. Per Platone il concetto luminoso degli archetipi viene dall'ordine scienziale; per Filone, invece, il divino si palesa nell'intuizioni estatiche. La scienza, che sale da' particolari a' generali, è occasione secondo lui d'intuire il divino, ch'è genere supremo e fonte d'ogni certezza. Tuttavia, egli pensa che Iddio, manifesto nell'idee sovrassensibili, resti arcano nell'essenza, perchè noi siamo congiunti ad un corpo. Notate, che Filone concepì Dio com'un genere supremo (eccesso d'induzione); e indi sorge il panteismo. Dio, nel sistema di Filone, emana il Verbo λόγος, l'idea dell'idee, legame universale degli archetipi, mondo sovrassensibile. Le idee contenute in esso, son forze, o sostanze di spiri-

tuale personalità; son angeli e demonj; Dio è l'esemplare del Verbo, il Verbo è l'esemplare di tutte l'altre cose per mezzo dell'idee o sostanze sovrassensibili contenute in esso ed emanate con emanazioni sempre inferiori. Il mondo corporeo è dalla materia, informato dal Verbo con gli archetipi divini, dualismo platonico. Il male si genera dalla materia; forza cieca che resiste al bene. L'uomo conosce il divino per l'intuizione del Verbo, tra cui e l'intelletto stanno gli angeli, o archetipi divini come intermediari. Occorre por mente a tal nozione del Verbo, riapparita con certe varietà negli Alessandrini, negli gnostici, e ne' razionalisti odierni, come lo Strauss. Il Verbo è una *manifestazione divina, inferiore a Dio, stromento con cui egli opera sull'universo: luce mediata di tutti gl'intelletti, e ragione universale da cui emanano gl'intelletti particolari*. Da ciò si arguisce la contrarietà di tal opinione al concetto cristiano; e s'intende il senso allegorico de' panteisti antichi e moderni, allorch'essi dicono che il mistero della redenzione è simbolo della ragione divina, o del Verbo, manifestata per natura nell'anime umane. La contrarietà de' due concetti dipende dall'ammettere o no la creazione; dal negare o no così ogni mutabilità, graduazione e finalità nella natura di Dio, come ogni mezzo tra l'efficienza divina e l'universo, tra la luce di Dio o verità eterna, e gl'intelletti creati.

Parlato de'sistemi ebrei, dirò de'grecasiatici; ossia, prima, de' neopitagorici e neoplatonici; dopo, degli alessandrini; infine, della Scuola d'Atene. Que'due punti essenziali, notati da me in Filone (vo' dire le *comunicazioni mistiche con la Divinità e il Verbo, come primo grado d'emanazione divina*, fonte dell'altre emanazioni, *intermedia* tra Dio e tutta la natura), son comuni agli altri Neoplatonici e a' Neopitagorici di quel tempo. Se non che tra' *Neopitagorici* non si badava troppo all'ordine scienziale; e il misticismo era più assoluto. Celeberrimo fra tutti si appresenta quell'Apollonio di Tiane, nato a' tempi di Augusto, e vissuto a tardissima età. Ierocle ce lo

dà come un taumaturgo; e Filostrato, che ne scrisse la vita, attribuisce a potenza divina e a speciale illuminazione i miracoli di esso, contrapposti a quelli di Gesù Cristo non impugnati. Faceva egli caso di sogni e di pronostici, ma si diceva essergli rivelato il futuro da un senso profondo delle segrete cose; il che ricorda la intuizione degl'Indiani e lo sforzo di Filone per acquistarla. Vedasi su ciò Eusebio contro il *Filalete* d'Ierocle: libro di molta curiosità ed importanza. Altri Pitagorici, come Moderato e Nicomaco di Gerasa, professarono la scienza de' numeri, nel senso metafisico e arcano di quella scuola. I *Neoplatonici* furon assai; ma sta su tutti Plutarco di Cheronea, il famoso storico, nato nell'èra volgare alla metà del primo secolo. Combatteva gli Epicurei e gli Stoici; raccoglieva le dottrine di Aristotile ma più le platoniche; componeva tutto con opinioni orientali; cercava il fine pratico d'inalzare gli animi alle antiche virtù. Son manifesti in esso i due punti mentovati, cioè l'Estasi intuitiva e il Verbo emanato. E' pone, quant'al misticismo, un'attività divina nell'anima, come l'*avviso* demoniaco di Socrate. La ragione superiore governa gli animi bennati, toccandoli spiritualmente col pensiero; cioè la ragione universale si manifesta determinatamente in noi; e però ei dice: che l'anima dell'uomo è un organo divino, da cui, come suoni fedeli, devono uscire puri al possibile i pensieri che Dio vi spirò. Nell'uomo v'ha contrasto del divino con l'umano; ma l'anima valorosa che combatte, sorge all'entusiasmo, ch'è un patire i divini influssi, e così ci prepariamo alla conoscenza di Dio col raccoglimento interiore. Ma ch'è Dio? Plutarco, più che i Greci, e a somiglianza degli Orientali, distingue l'idea di Dio in sè, dall'idea di Dio formatore del mondo. Eccoci al Verbo di Filone e de' Neoplatonici. Questo Verbo è chiamato *Iside* da Plutarco, come *Osiride* il Dio supremo, con nomi egizj. Osiride è l'Ente, la luce pura, l'unità per essenza; Iside, il Verbo, è legame fra il Dio supremo e la natura corporea, egli manifesta le idee divine, il sovrassensibile all'intelletto umano.

Tutto ciò è divina progenie; a cui s'oppone la materia eterna con l'anima sensitiva, forza disordinata e principio di male, com'abbiamo nel *Timeo* di Platone. Queste idee principali si riveggono in Apuleio di Numidia, in Cronio e Numenio d'Apamea.

Or bene, tutto questo lavoro grecasiatico, incerto tra il dualismo greco e il panteismo orientale, venne accolto dagli Alessandrini, che per altro preferirono il secondo, come più mistico e adatto a vive fantasie; sebbene v'accordassero le forme logiche degli Elleni, e tutto ciò che in Pitagora e in Platone avea più dell'asiatico. Così gli Alessandrini tentarono un accordo tra'filosofi greci e gli orientali. Fine manifesto degli Alessandrini si è puntellare l'antica civiltà cadente e di abbattere il sorgente Cristianesimo. Ma, pongasi mente, vanno distinti su ciò due gradi molto diversi. Tre fatti si mostravano chiari: primo, il Paganesimo volgare, pieno di superstizioni e di miscredenza, varietà infinita di favole per tutti i popoli del mondo, senz'unità nessuna; secondo, le opinioni de'filosofi orientali e greci, contrarie spesso al Paganesimo volgare, benchè non di rado dissimulate all'esterno; infine, il Cristianesimo che ormai al secolo terzo si dilatava ogni giorno più, e innamorava molti con la purità delle dottrine e con l'eroismo de'martiri. Che mai si tentò dapprima? Si tentò di negare la singolarità del Cristianesimo, e di accomunarlo con tutte l'altre religioni, mostrando, che ogni religione è buona e unica per l'essenza, quantunque varia ne'simboli volgari: opinioni rinnovate da'razionalisti d'oggi. Ma v'era un punto troppo nuovo e resistente all'accordo; cioè, il Cristianesimo non si predicava come una dottrina filosofica, sì come una esterna rivelazione. Or bene, gli Alessandrini videro l'opportunità del misticismo; pel quale reputavano essi, comune a tutti i filosofi una rivelazione interiore della verità, rivelazione che muova dalla ragione universale, dal *logos*, e che s'intenda con la preparazione del meditare e della virtù. Così toglievano la singolarità ed esteriorità della rivelazione cri-

stiana. Ma il tentativo non riuscì. Il Cristianesimo non poteva mescolarsi con un sincretismo di religioni e di filosofie, perchè il fondamento di quello non istà in private illuminazioni, ma in un magistero universale ed esterno, in una dottrina non rivelata a pochi, sì a tutti, in una parola vera e propria, ch'entra negl'intelletti per via de' sensi. Inoltre il Cristianesimo non si porgeva com'un sistema *acroamatico*, riposto, non popolare, anzi come dottrina comune, pubblica, salvatrice di tutti, comune per la fede alla parola di verità, comune per l'accordo di questa parola con le verità interiori più evidenti e con la coscienza di tutti gli uomini e con la soddisfazione d'ogni bisogno più nobile e più innato. Infine, il Cristianesimo si predicava come la verità unica, riparatrice del genere umano, naturalmente nemica del Paganesimo. Allora gli Alessandrini mutarono modi, e presero ad inimicare il Cristianesimo stesso con ingiurie o con argomenti di confutazione e, direttamente o indirettamente, co'fatti. Ma intanto si capisce, com'essi, osteggiando le nuove dottrine, dovettero imitarle al possibile per mostrarsi non inferiori.

Ammonio Sacca, verso la fine del secondo secolo, o a' primi del terzo dell'èra nostra, fondò in Alessandria d'Egitto una scuola neoplatonica. Non lasciò libri, ma ebbe illustri discepoli, fra'quali Plotino. Egli nacque in Egitto a Licopoli l'anno 205 o il 206 dopo Gesù Cristo. Scriveva oscuro e disordinato. Porfirio ne raccolse gli scritti col nome d'*Enneadi* o *Novene*. Plotino, come tutt'i mistici, partiva dallo scetticismo. Distingueva il senso, l'intelletto e la ragione. Il senso ci muove alle percezioni; non è passività, bensì attività dell'anima, e un talqual giudizio delle cose. Ma le percezioni sensibili son ombre che c'impediscono la verità interiore, e bisogna dimenticarle. Questa è forse veduta dall'intelletto? E ch'è l'intelletto nel sistema di Plotino? L'intelletto è la cognizione ch'abbiamo del nostro pensiero; cognizione imperfetta e poco sicura, perchè mista d'immagini. V'ha una cognizione superiore, quella della ragione, che co-

nosce non il pensiero, ma l'essenza propria in modo immediato. E tuttavia, tal cognizione non basta, bisogna poi ascendere fin alla sorgente di questa ragione, al fonte ond'ella emana, a Dio, e ciò si ha con una intuizione estatica. Plotino si vanta d'averne goduto più volte. Allora, egli dice, Dio si manifesta in modo immediato, ma ineffabile, perchè semplicissimo. Notiamo, dunque, o signori, Plotino accettò la dialettica di Platone, ascendente da' particolari a' generali e agli universali, qual preparazione di scienza; ma la scienza vera la pose nell'*estasi*. E col lume di essa e' spiega la natura di Dio e del mondo. Come spiega mai la natura di Dio? Con la trinità. Come spiega la natura del mondo? Con l'emanazione. Ch'è dunque la trinità di Plotino, confusa da certuni con quella del Cristianesimo, ma tanto diversa, che occasionò molt'eresie? L'uno, l'ineffabile, generò la ragione, perchè (dice Plotino) è natura del perfetto di generare. Si generò dunque il *logos*, emanazione inferiore; che volgendosi all'uno, lo conosce, ed è il ricettacolo dell'idee archetipe: il *logos* poi emanò l'anima universale, il demiurgo; questo emanò le anime particolari, e, con emanazioni sempre inferiori, ultima la materia ch'è il grado minimo dell'essere. La trinità pertanto è costituita dall'unità ineffabile, dal *logos* (νοῦς), e dal demiurgo; *logos* e demiurgo emanati dal primo, inferiore a questo il secondo, inferiore al secondo il terzo, perchè a contatto della materia. Il mondo poi è una scala d'emanazioni, inferiori al demiurgo, e l'une inferiori alle altre, ciascuna prodotta e producente, fin alla materia ch'è prodotta ma non produce, come l'unità prima produce ma non è prodotta. E ciò ritroveremo in Scoto Erigena al medio evo. Anche qui, dunque, v'ha il misticismo filosofico, cioè l'estasi; v'ha il *logos*, intermedio tra Dio e la natura; con un altro intermedio ch'è il demiurgo. La differenza dal Cristianesimo è manifesta; perchè non s'ammette da Plotino la creazione libera e sostanziale; e s'ammette anzi l'emanazione necessaria, o una moltiplicità di gradi nella natura divina.

È manifesta non meno la differenza da Platone; che non insegna l'intuizioni estatiche, ma la reminiscenza; e pone l'anima universale e la materia come eterne e non già emanate.

Lasciando da parte Amelio di Toscana, Origene (diverso dal Padre della Chiesa), Erennio, Longino (che scrisse il Trattato del Sublime) ed altri, poco noti e poco importanti; dirò che Porfirio, Siro di nascita, seguitò le dottrine di Plotino, suo maestro. È notevole in lui, ch'egli estese molto di più il misticismo, non già nella teorica, sì nella pratica; giacchè movendo dal principio dell'emanazioni divine, e dell'anima universale, e degli spiriti emanati con gradi più e più discendenti (ve n'è inferiori a noi o démoni, e superiori o angeli), moltiplicò l'uso della negromanzia, della teurgia e dell'arti magiche in generale. Egli fu acre nemico del Cristianesimo, perch'esso esclude l'altre credenze, delle quali si voleva da costui fare un tutto. E si noti che gli Alessandrini odiavano più ch'altro san Paolo e san Giovanni; benchè i razionalisti d'oggi li chiamino grecizzanti, e li vogliano derivati dalla filosofia greca. L'emanazioni poi davano modo di spiegare con allegorie il politeismo. Giamblico, nato a Calcide nella Celesiria, e morto a' tempi di Costantino il Grande, succedette a Porfirio, e ridusse la confusione del misticismo a uno sparpagliamento, a una divisione intrinseca e materiale. I pensieri di lui non gli appartengono; ma son viete tradizioni; come apparisce da'suoi due libri che ancora ci rimangono. Una virtù divina conduce le nostre menti: di quella son piene le statue degli dèi; questi sono una moltitudine immensa, secondo leggi pitagoriche di quantità. Morto lui sul fiorire del Cristianesimo, il Neoplatonismo perdè ogni vigore; lo riacquistò, regnante Giuliano apostata, ma non come scienza, bensì come disciplina d'arti teurgiche, o com'aiuto alla potestà politica di rinnovare la religione antica dello Stato e tutta la civiltà grecolatina. Morto Teodosio il Grande, Proclo, nato a Costantinopoli l'anno 412, diede maggior lume alla scuola d'Atene, ove

Siriano e Plutarco ateniese continuavano il Neoplatonismo. Proclo restaurò il sistema di Plotino; ma, seguendo una sottile dialettica, moltiplicò *a priori* con attinenze logiche l'emanazioni, e le determinò con divisioni e suddivisioni, sempre a modo di triadi. E tuttavia, l'interno delle sue dottrine è un che scucito e disperso. Da questa divisione senz'armonia, ove mai si cadde? Nella morte d'ogni scienza: ecco il termine di tutt'i sistemi antichi. Marino, Isidoro e Zenodoto non istimavan più la loro stessa filosofia; preferivano le superstizioni magiche o quelle del culto pagano a ogni filosofare. Così il pensiero si dileguava in arti strane e senza ragione.

Resta che parliamo degli Gnostici e dell'eresie cristiane provenienti da loro. Tal moto di sistemi grecorientali, accennati fin qui, ci chiarisce gli esordj filosofici dell'eresie a tempo de'Padri fin alla caduta dell'impero d'Occidente. Quel Simon Mago nemico degli Apostoli fa pensare col solo nome alle teurgie d'allora. Cerinto (contemporaneo di san Giovanni Evangelista per sant'Ireneo, dell'età d'Adriano per altri) prende il concetto di Filone e de'Neoplatonici; pone un Dio supremo e misterioso, senza relazione col mondo visibile; un ente inferiore emanato da Dio e produttore del mondo, Jehovach. Il *logos* supremo era in Gesù, ma non n'era la divina personalità. I Doceti prendevano da' dualisti l'idea della materia, com'origine del male; però negavano a Cristo un corpo reale: ma gli davano un'apparenza di corpo. E poichè la materia è divisa da ciò ch'è divino, l'opera della carne non conta nulla; e i Nicolaiti s'abbandonavano alla voluttà.

L'eresie di Simon Mago e di Cerinto produssero lo gnosticismo siriaco ed egiziano. San Paolo discorre, in contrapposto della fede πιστις della γνωσις che non rimane alla sola esposizione de' dommi, bensì ascende a' principj e svolge la filosofia religiosa del Cristianesimo. Ma i partigiani dello gnosticismo, a somiglianza di Filone, si dettero pe' soli sapienti e si chiamarono spirituali (*pneu-*

matici); gli uomini poi d'intendimento comune (*psichici*), e gli uomini sensuali (*fisici*) non partecipavano punto a quella sapienza. Gli Gnostici riguardano la materia come il principio del male. Dio non si manifesta in sè, ma per *emanazione* di spiriti divini (αἰῶνες). Uno di questi spiriti (δημιουργός) ha prodotto il mondo e l'uomo. Un altro spirito, un *eone*, manifestandosi in Gesù Cristo, venne a liberare dalla materia (ὕλη) lo spirito divino dell'uomo, divino perch'emanato da Dio. Voi riconoscete qui, o signori, i punti principali del misticismo grecorientale; cioè la *sapienza arcana* e il *logos intermedio fra Dio e la natura, e ch'è un'emanazione inferiore a Dio e superiore al mondo*. Tra gli gnostici giudeoelleni, Carpocrate Alessandrino diceva che il Cristianesimo volgare è falso; il Cristianesimo vero sta nella γνῶσις, nella scienza riposta: e allora e'non è altro se non la dottrina di Pitagora e di Platone con un modo nuovo di rivelazione. Ponete mente, o signori, il *Cristianesimo palese*, conosciuto da tutti, costoro lo reputarono falso, *perch'essenzialmente diverso da'sistemi grecorientali*. Basilide poneva, come i kabbalisti, una tradizione antichissima e segreta, anzi la riferiva a Cam; e forse con ragione perchè i Camiti furono de' primi a cadere nel panteismo. Dio, secondo Basilide, è inconcepibile, si manifesta emanando i regni degli spiriti o *eoni;* e questi emanano la materia, da cui dobbiamo liberarci. Valentino enumerò que'regni a migliaia; e tutti a coppia di maschi e di femmine, di principj attivi e passivi; come nella Kabbala e nel panteismo orientale. Gli Ofiti si assomigliano a' Valentiniani.

Tra gli Gnostici giudeopersiani Saturnino ammetteva, come Zoroastro, due principj eterni: il buono e il cattivo, lo spirito e la carne; però condannava il matrimonio. Indi Bardesane diceva, che Satana è increato. Taziano assiro, già focoso apologista del Cristianesimo, cadde poi nel dualismo persiano. A norma del quale, Marcione oppose il Dio del vecchio testamento al Dio del nuovo, l' uno cattivo, l' altro buono e combattente e

vincitore. I Manichei rovinarono in tale assurdo anch'essi, e per la separazione tra la materia e lo spirito lasciarono la carne a' suoi appetiti. I Montanisti, invece, professarono un asceticismo assoluto, esagerato, e rivelazioni particolari; dove si mostra la tendenza del misticismo d'allora. Poi gli Antitrinitarj o monarchici, come Sabellio, negarono la Trinità, concependo Dio in quella guisa non determinata ed astratta che solevano i Kabbalisti e i Neoplatonici, anzichè in quel modo infinito, ma sussistente e personale, che comporta intime relazioni, senza moltiplicità e graduazione di natura. E Ario, non volendo negare la Trinità, la ridusse ad emanazioni, come Plotino e Filone. Sicchè, smarrito od oscurato il concetto di creazione, vennero ancora i Pelagiani e Semipelagiani, neganti o in tutto o in parte quell'atto supremo nell'anima, il quale con mezzo divino e proporzionato conduce a divina finalità, senza togliere la libertà, e che nel linguaggio cristiano dicesi grazia. E, implicitamente almeno, v'ha una falsa nozione dell'atto divino, e dell'attinenza di Dio con la natura, nell'eresie di Nestorio, d'Eutiche e de' Monoteliti; giacchè intesa bene l'intima efficacia di Dio creatore nella natura, signoreggiata perchè creata, ma non distrutta perchè creata attiva dall'atto causatore, non vediamo irragionevole, quantunque arcana, l'unità personale in Cristo e la distinzione in esso delle due volontà.

Tante opinioni strane e perniciose, riuscirono forse di puro danno o non recarono alcun vantaggio alla scienza ed alla civiltà? Anzi il contrario. Se noi consideriamo le sètte neoplatoniche rispetto alla civiltà pagana, dobbiamo lodarle molto e averle in amore, perchè studiarono esse a rilevare i filosofi dallo scetticismo anteriore, e la Gentilità dal nudo politeismo. Fra tanta ignoranza e corruttela, chi mai non amerebbe uomini pagani, che contemplano le cose divine ed umane, e s'esercitano in qualche virtù, benchè non senz'errori e difetti? Se poi consideriamo le sètte neoplatoniche stesse,

e l'altre tutte (non esclusi gli eretici) quant'alla Cristianità, ci provano i documenti, ch'esse le diedero occasione di determinare sempre più non solo i dommi sovrarazionali, ma di chiarire altresì quelle principali verità, che sono il fondamento del civile consorzio e la sostanza della filosofia. La Chiesa insegnò l'unità di Dio contro i Pagani, combattè il dualismo degli Gnostici e il panteismo degli Alessandrini; rigettò il demiurgo creatore; difese la bontà d'ogni opera creata, benchè mostrasse la subordinazione del corpo allo spirito; difese anco la libertà dell'animo umano, benchè sottoposto a Dio; escluse l'annientamento personale de' materialisti e de' panteisti, e parlò d'eterni destini, diversi come diverso è l'uso della libera volontà. E queste verità, se ne' Concilj furono statuite dommaticamente, ne' libri de' Padri invece vennero dimostrate razionalmente, perchè si doveva combattere le sètte pagane; e così con la teologia, si svolsero del pari le filosofiche discipline. Il che mostrerò in altra Lezione. (*S. Iren., cont. Hæreses. L. I; Euseb. Præp. Ev. e Contra Jeroclem, Plotini, Op.; Cantù St. Universale; Ritter, Hist. de la Phil. anc., Id. Hist. de la Phil. Chret.; Simon, Hist. de l'École d'Alex.; Franck, Kabbale; Tennemann, Manuale del Cousin; Moehler, Patrol.; Alzog, Hist. de l'Église; Döllinger, idem; Boaretti, dottrina de' Padri greci; Buffa, Delle origini, ec.*)

LEZIONE VENTESIMASECONDA.

EPOCA PRIMA DELL' ÈRA CRISTIANA.

SOMMARIO. — Necessità d'esaminare l' epoca de' Padri, da' quali dipende la filosofia scolastica per modo immediato, e la moderna mediatamente; i Padri poi s'attengono alla filosofia de' Greci o de' Latini. — Inoltre, dalla vita del Cristianesimo non poteva non risplendere un lume nuovo di filosofia: si paragona le scuole, gli scritti, gli uomini, le credenze de' Gentili d'allora con la storia de' Padri. — Altro è *Padre*, altro è *Scrittore ecclesiastico*; ma, in senso volgare, Padri si chiamano gli scrittori ecclesiastici fino alla caduta dell' impero d'Occidente. — Vuol distinguersi, dunque, fra nome di Padre e l'autorità di Padre; o anche fra il tale e tal Padre e il consentimento universale. — Tre tempi nell'epoca de' Padri; e se i Greci avessero ingegno speculativo; i Latini solamente pratico, com' alcuni dicono. — Età de' Padri apostolici e loro immediati successori: è un tempo di *comprensione iniziale*; primo e secondo secolo; poca importanza del primo quant'a noi, nel secondo la filosofia e la letteratura de' Padri si spiegano di più. — Età de' Padri Alessandrini e loro contemporanei o del terzo secolo; è un tempo di *distinzioni*; scuole pagane, persecuzioni, eresie dànno impulso alla filosofia cristiana; scuole cristiane; opere principali. — Età di compimento, cioè de' secoli quarto e quinto; è un tempo di comprensione finale; al colmo de' conflitti rispose il colmo della sapienza. — Ma il quarto secolo è più specialmente di passaggio al quinto, cioè fra le distinzioni anteriori e la comprensione posteriore; opere principali. — Secolo quinto; nomi che primeggiano in Oriente, o in Occidente; chi compieva l'epoca de' Padri fu veramente sant'Agostino; egli aduna in sè tutte le controversie; e in ciascuna fa vedere gli accordi: palesa poi altro mirabili composizioni di filosofia o di teologia, di particolarità o di universalità, di storia dell'uomo interiore o di storia generale, e va' discorrendo. — Qualità comuni ad ogni Padre son tre. — 1ª Riconoscimento così speculativo come pratico della verità che ogni uomo possiede già entro di sè, e che la parola esteriore ci aiuta solo a ripensare: dottrine del *logos interiore* e del *senso comune*, universali a' Padri greci o latini. — 2ª Rinnovamento della coscienza, oscurata e assiderata dal Paganesimo; la coscienza rinnovata è fondamento alla filosofia de' Padri o si palesa nel vivere loro. — 3ª Unità d'ogni sapienza, così speculativa come pratica, in Dio principio mezzo e fine; come tali concetti sieno legati fra loro; nell'unità del primo principio s'accordavano la cagione prima e le cagioni seconde, nell'unità dell'ultimo fine il fine soprannaturale e i fini naturali, nell'unità del mezzo divino i mezzi che rispondono a' due fini diversi. — *Questa è unità scientifica*, o noi accettiamo la sentenza de' razionalisti: *non dee assumersi nulla di straniero alla ragione*; ma è della ragione tutto ciò ch'essa vede ragionevole. — E se i razionalisti dicono che il Dio creatore, affermando sè distinto, dal mondo, è finito, essi confondono Dio con l' *io* della coscienza umana: differenze sostanziali. — Gli ordini soprannaturale e naturale fanno un ordine solo che corrisponde alla coscienza. — Cagioni esterne principali che spiegano la filosofia de' Padri: la opposizione filosofica voleva mantenere l'identità di Dio col mondo, la politica l'indiamento dello Stato, la ereticale voleva cedere ad ambedue. — Come resistevano i Padri; e come sorgesse la filosofia principalmente per la controversia de' filosofi o degli eretici. — Controversia su Dio creatore; i Padri

negano alle sètte neoplatoniche e gnostiche l'intuizioni naturali di Dio e degli archetipi eterni: in che senso sia vero *il platonismo* de' Padri. — Modi particolari di controversia co' filosofi; e come i Padri accolgano le verità d'ogni scuola e d'ogni setta. — È falso che alcuni Padri nimicassero la filosofia per sè stessa. — Imperfezioni nelle teoriche dell'anima, non in quelle di Dio.

Chi trascura l'epoca de'Padri, non vedo com' egli procederà più oltre; giacchè la storia de' filosofi posteriori dipende da essi o direttamente o indirettamente. Dipende da loro la scolastica; giacchè i Dottori, come sant' Anselmo e san Tommaso, ricorrono a'Padri (segnatamente a sant'Agostino) per tutte le questioni di metafisica e di morale. La forma degli scolastici sa più o meno de'filosofi greci, la materia, poi o le dottrine circa Dio e l'uomo, è per novantanove parti levata dai Padri. Nè solo non si capisce più la filosofia del medio evo, ma neppure la poesia; Dante attinge da'Dottori, ma o di per sè o mediante loro anche da sant' Agostino. Siccome poi la filosofia moderna, o perchè ritorna verso la filosofia de'Dottori e de' Padri, o perchè la combatte, amica o nemica, ci ha pur sempre da fare, chi potrà mai discorrere della seconda quand' ignori la prima? Nel Cartesio vi ha tradizioni nascoste della scuola di sant' Agostino e di san Tommaso, ve n' ha palesi nel Bossuet, nel Fénélon, nel Nicole, nel Pascal, nella scuola di Portoreale. Più che mai palesi, accuratamente anzi cercate da lui, non ha forse tradizioni e de' Padri e della scolastica il Leibnitz, capo a una schiera di filosofi e di Germania, e di tutta Europa, maestro a tanti filosofi più recenti? Quant' all' Italia poi, le presenti scuole più rinomate si formarono rimettendo in onore la filosofia cristiana. Saper dunque i Padri, val quanto sapere le cagioni; e, senza notizia di cagioni, storia non c' è. D'altra parte, in più modi s'attengono i Padri all'epoche precedenti: primo, per l'opposizione a certi errori delle sètte pagane; opposizione da cui principia sempre un'epoca nuova (come si vide in Socrate) e che, distinguendo, congiunge; distingue per la novità che si contrappone a' vecchi errori, congiunge sì per l' attinenza

medesima del disputare, sì per la necessità di consentire in qualcosa chi voglia venire a capo delle dispute: secondo, le dottrine fisiche (tra cui l'esame delle potenze umane), e la dialettica de' Greci e de' Romani, vennero accolte pressochè interamente da tutt'i Padri, nè a' Greci e a' Romani, benchè non indulgente, le negò Lattanzio; negò loro bensì la scienza di Dio e la morale (*Instit. lib. III*): altri Padri si valgono pure dell'antica teologia, benchè la compiano e ne tolgan gli errori.

Inoltre, la vita del Cristianesimo era sì efficace, sì eccessivamente diversa dall' incadaverito Gentilesimo, che non potea mancare un *lume nuovo di filosofia*. Chi parla di Cristianesimo generato dalla Paganità, non badò all'ardore degli scritti cristiani d'allora, e al gelo de'pagani; non paragonò le trine fantasmagorie di Proclo con la Trinità e con la *Città di Dio* dell'Ipponese, non l'Omelie di san Gregorio da Milano e di san Crisostomo con le povere cose di Simmaco; non considerò la miseria di quelle scuole gentili dove s' insegnava un po' di rettorica per le liti del Foro, e da cui veniva un Agostino (*Conf.*), ma non mai un Cicerone; non lesse negli *storici minori* pur pagani, o nella *Esortazione* e nel *Pedagogo* di Clemente Alessandrino, negli Apologisti, nelle *Preparazioni* d' Eusebio, nell'*Epistole* di sant' Agostino, o ne' versi di Gaudenzio (*contr. Simm.*) sull' infame Antinoo dio, ganimede d'Adriano, la corruttela delle case, de'tempj, del pubblico bagno, la ferocia del circo, la oppressione crescente de'servi e delle plebi; non raffrontò Marcello e sant' Archelao con Manete in brache di più colori, non la storia de'Vangeli e del Cristianesimo con la magía di Porfirio e di Giamblico, o co' bruti profetanti di Celso (*Origene*), o con Apollonio nato divino per influssi di Proteo e servito da coppieri di bronzo, leggende che ci serbò Eusebio, raccogliendole da Ierocle che l'aveva raccolte da Massimo, Damide e Filostrato: talchè proprio, a vedere da un lato tanta bruttura e tanta ridicolezza, e dall'altro tanta dignità e generosità di propositi e di vita, non può farsi a meno di concludere che qualcosa di potente, non

ispiegato da storia d'uomini, tirò fuori un popolo nuovo dalla tomba dell'antico; e veramente nacque allora un'altra epoca non solo, ma pur anche un'altra èra, tanto per la civiltà, quanto per la filosofia.

Veduta la necessità di parlare de' Padri, determiniamo che s'intenda per questo nome. In tutto l'Oriente si chiama padre, con alta verità, il maestro ed il sacerdote: s'usò anche tra' Greci, che da *pes* (παῖς) figlio, derivarono *pedia* (παιδεία) istruzione o educazione, e *pedagogo* (παιδαγωγός); tal uso si vede ancora nel nuovo Testamento, e i vescovi poi ebber nome di Papi o Padri, nome restato al Vescovo di Roma in segno di primato. (*Möehler Patrologia.*) Perciò si dissero Padri della Chiesa gli scrittori ornati di santità e di singolare dottrina, approvati dalla Chiesa e antichi; Padri, cioè istruttori e pedagoghi della Cristianità. Quelli che non hanno tramandato con purità le tradizioni cristiane, son detti più propriamente *scrittori ecclesiastici*, come Taziano, Origene, Tertulliano; gli altri son Padri nel proprio significato, cioè Dottori della Chiesa. Dopo gli antichi, vennero chiamati Padri, o per tacito consenso o per decreto, altri scrittori come san Leone il Grande, san Tommaso d'Aquino, san Bonaventura. Padre e Dottore prendono dunque un senso volgare e un teologico; teologico il già detto; volgare, che nel nome di Padri contiene gli scrittori ecclesiastici, fino alla caduta dell'impero d'Occidente; nel nome di Dottori poi quelli del medio evo. Io, tenendomi *al senso volgare* per chiarezza e brevità, ho distinto perciò l'*epoca de' Padri* fin all'età de' Barbari, e l'*epoca de' Dottori* fin al Cartesio. Nè occorre avvertire che uno storico della filosofia considera Padri e Dottori molto diversamente da uno storico della teologia, benchè siavi attinenze. Ma dal già detto si raccoglie, nè dee tacersi, che non ogni scrittore ecclesiastico, il qual abbia volgarmente titolo di Padre, ne ha l'autorità; poi, che le dottrine così teologali come filosofiche de' Padri van considerate non in modo spicciolato, ma nella tradizione universale, vo' dire nel *consentimento* cattolico.

In uno specchio della storia siam costretti a trattare de' Padri per modo da coglierne solo il generale concetto, quel concetto che costituisce l'epoca loro; ma chi ne trattasse in modo speciale, distinguerebbe quell'epoca in tre tempi; l'età de' Padri apostolici e loro immediati successori; l'età de' Padri alessandrini e loro contemporanei; l'età di compimento. L'età prima si stende ne' due primi secoli; la seconda nel terzo; l'ultima nel quarto e nel quinto. Benchè quella de' Padri, rispetto all'epoca de' Dottori tutta distinzioni, sia un'epoca di comprensione iniziale, nondimeno (e altrove lo notai) ci è divario in essa; la prima età de' Padri apostolici e lor successori ha molto involuta la comprensione, che nella seconda età de' Padri alessandrini si svolge in distinzioni, e la terza procede al compimento, vo' dire alla comprensione finale. Anzi, va notato di più, o signori, che la terza età de' Padri si suddistingue in due tempi, cioè il quarto e il quinto secolo, e che il quarto è un passaggio fra le distinzioni anteriori e la comprensione finale del quinto, splendida più ch'altrove in sant'Agostino. Dirò poi, che nell'età prima si segnalano i Greci quasi unicamente, e primeggiano nella seconda, ma i Latini prevalgono nella terza per la inclinazione loro (già notata ne' Romani) all' universalità, cioè all' armonie. Talchè vediamo pur qui, di certe separazioni assolute tanta essere la falsità quanta la facilità: i Greci (dicono taluni) ebbero ingegno speculativo, i Latini pratico; ma (si risponde), l'ingegno vero non istà senza i due lati, giacchè tra conoscenza e operazione corre intimo legame; poi, nè ingegno pratico mancava, per esempio, a sant' Atanasio, nè speculativo a sant' Ilario così temuto dagli Ariani (*De Trinitate*), o a sant' Agostino; infine, altro è prevalenza ed altro separazione.

I Padri del primo secolo, detti apostolici, han lasciato poche scritture in forma di lettere, salvo il *Pastore* d' Erma. San Clemente papa, Barnaba, Erma, Ignazio d' Antiochia, Policarpo, Papia, l' anonimo autore dell' epistola a Diognete non indagano nè dimo-

strano, ma in poche e semplici parole discorrono le verità naturali e soprannaturali del Cristianesimo dommaticamente: anche qui si rafferma, il Cristianesimo non venire da speculazione filosofica che avrebbe da mostrarsi ne' primi. Autentica è certo la lettera intera di san Clemente (non pare i frammenti dell' altra); nè, accettati pur gli argomenti contro l'autenticità della lettera di san Barnaba, si può dubitare dell'antichità, che sale a poco dopo la rovina di Gerusalemme, com' apparisce dal testo. L'opera del Pastore, sì o no di Erma, è antichissima, certo sul fine del primo secolo; nè se il Dalleo negò le lettere di sant' Ignazio, scritte quand' egli recavasi a Roma pel martirio, il Dalleo va creduto, giacchè si parla di esse nella lettera di san Policarpo; e dire che sant' Ignazio non potè confutarvi errori professati dopo da Valentino, è ignorare che gli gnostici li preser già da' Neoplatonici anteriori e dall' Oriente. La lettera di san Policarpo non si può chiamare in dubbio.

Nel secondo secolo di questa prima età (o de' Padri apostolici) la letteratura e la filosofia cristiana crebbe di più, eccitata da opposizioni esterne o de' Giudei o de' Pagani, e da interne degli Gnostici. Si ebbe lettere, trattati, dialoghi, apologie. Dee rammentarsi principalmente il trattato di san Teofilo sulla verità del Cristianesimo in tre libri al *pagano* Autolico, non che la *Derisione de' filosofi pagani,* se non d' Ermia, molto antica in ogni modo; e il trattato di sant' Ireneo contro gli gnostici; e inoltre il dialogo di san Giustino contro Trifone, *Giudeo* filelleno; e, d' Apologie, le due di Giustino, quella di Taziano e l' altra d' Atanagora, contro le persecuzioni sanguinose del nome cristiano. In tutti que' libri, sebbene la parte razionale del Cristianesimo non vi si mostri per anche con largo ripensamento scientifico (specie nell' Apologie dove si trattava più ch' altro di mostrare ingiuste le persecuzioni), pure vi comparisce alquanto, *molto più* del primo secolo, e specie nel dialogo di Giustino e ne' libri di Teofilo, e anche più ne' libri di sant' Ireneo. Sull' autenticità de' quali, non

grati a' dissidenti perchè vi s'afferma il primato di Roma e la discendenza da san Pietro (*III*, 3.), dubitò il Semler, dicendo che uno vissuto in Occidente non poteva essere tanto informato d'eresie orientali nè dotto nel greco; ma oltrechè un argomento induttivo è sempre debole contro testimonianze molte, concordi, non interrotte, antiche, v'ha poi la risposta, che l'argomento reggerebbe se Ireneo, vescovo in Gallia, non fosse stato educato in Asia.

All'avvicinarsi del terzo secolo, quand'entra, cioè, la seconda età o de' Padri alessandrini e loro contemporanei, la scienza cristiana prende più larghezza; in quel secolo vediamo forme più esplicite di trattati, e adoperare più consapevolmente prove razionali e procedere distinguendo. L'eresie che pullulavano dal semenzaio gnostico, come i Manichei, pompeggiavano d'argomenti, e tra' Latini si ridestava più fiera che mai l'inimicizia politica contro i Cristiani; più, le scuole pagane, dove recavasi la cristiana gioventù, erano a questa di pericolo. Allora, dunque, all'eresie derivate dagli gnostici e agli gnostici stessi, e alle persecuzioni sanguinose, e alle scuole corrompitrici, rispose un perfezionamento della filosofia cristiana, come cavallo che a furia di sproni si foga in battaglia. V'ha di più notevole in que' tempi gli *Atti della disputa* fra sant' Archelao e Manete, capo de' Manichei; il bel dialogo l'*Ottavio* di Minuzio Felice contro le imputazioni pagane a Roma; e i libri di Tertulliano Cartaginese, prima cattolico, poi montanista. Scritti da cattolico cattolicamente sono l'*Apologetico*, *Ad nationes*, *Ad Scapulam*, *De spectaculis*. *De idololatria*, ne' quali Tertulliano combatte le ingiustizie de' Pagani da un lato, e gli errori loro dall'altro; *De testimonio animæ*, o sulla naturale ragionevolezza del Cristianesimo; *Adversus Hermogenem*, o contro il dualismo; *Adversus Valentinianos*, o contro gli gnostici; *De præscriptione hæreticorum*, o sull'unità cattolica; da che si vede com'egli sostenesse ogni combattimento, benchè più fortemente il politico. Meno importante *per noi* è

san Cipriano; salvochè il piccolo libro *Idolorum vanitas*. Ma soprastanno gli Alessandrini d'importanza e d'ingegno; chiamati così perchè, a rimedio delle scuole pagane, si fondò scuole cristiane in ogni Chiesa più principale, come san Giustino n'ebbe già istituita una in Roma, e poi Origene un'altra in Cesarea di Palestina; ma la più celebre fu in Alessandria d'Egitto, forse cominciata da Panteno e messa là di contro al Museo, specie d'università o convitto, autore Tolomeo Lagide. Clemente Alessandrino, discepolo a Panteno e successore di lui, scrisse la *Esortazione a' Gentili*, il *Pedagogo*, e gli *Stromati*, tre opere collegate fra loro, perchè nel primo si confuta gli errori de' Pagani, nel secondo si cerca educare l'uomo già libero da errori, nel terzo alla mente già sgombra d'errori e di vizi s'espone la sapienza. L'ottavo libro degli Stromati, forse non autentico, ma sempre antico, tratta di logica, il che proverebbe un filosofare deliberato, se pur non si vedesse già in tutta l'opera. Origene, succeduto a Clemente, scrisse i libri contro di Celso, filosofo nemico al Cristianesimo; ed è opera di gran pregio per la storia e per la filosofia. Abbiamo di lui nella traduzione latina il *Periarcon* o libro sui *Principj*, opera giovanile, poco digerita e infetta d'errori neoplatonici, forse d'Origene, forse d'eretici che (com'egli affermò) corruppero le sue scritture. Da esso vennero insigni uomini, come san Dionigi Alessandrino e san Gregorio taumaturgo che nell'*Orazione* per Origene ci ragguaglia sull'insegnamento di lui nella scuola.

La qualità che dicevo spettare alla seconda età dei Padri, quella di scientifiche distinzioni, e di cui si sentì bisogno per contrapporre armi diverse a diversi nemici, si vede ne' libri mentovati. Negli *Atti della disputa d'Archelao contro Manete* v'ha un procedimento dialettico manifesto; costrignesi Manete a ben determinare le proposizioni e il significato delle parole, a stabilire preciso che s'intenda per bene o per male, o dov'essiappariscano, e (avvertite, o signori) a non procedere dalla

radice a' frutti, ossia dal segreto delle cagioni agli effetti, com' arbitrariamente voleva il Manicheo, sì da' frutti alle radici, o dagli effetti noti alla cagione ignota del bene e del male. Nell' *Ottavio* di Minuzio Felice si contrappone due interlocutori, un cristiano e un pagano, vi s'appresenta due religioni, due civiltà, due letterature in contrasto, e vi si raccolgono insieme, ben distinte fra loro, le tesi di quella disputa che mutò il mondo. In Tertulliano poi, ecco trattati particolari su diverse materie, ognuna bene specificata, non confusamente come ne' due primi secoli: egli, per esempio, v' espone una teorica de' criterj nel libro *Sul testimonio dell' anima;* contro *Ermogene* poi vi dà una esplicita confutazione della materia non creata (libro di singolare vigoría speculativa); e nell' altro libro *De anima*, scritto da montanista, distingue con quasi scolastica diligenza le proprietà dell' animo umano. Quanto a Clemente Alessandrino, questi procede assai mescolatamente, anzi lo confessa; ma il più forte argomento ch' allora s' amasse le distinzioni, è questa sua scusa di mescolare per proposito determinato più cose in un tutto, come più piante in un giardino (egli dice), anzichè di spartire con accuratezza. Poi, volendo egli esporre negli *Stromati* la sapienza del Cristianesimo, si fa da esaminare il concetto di filosofia, e da confrontare la pagana con la cristiana; e, quindi, risultano tre cose ne' primi due libri, com' egli *distingua conoscere volgare da scientifico, stato di scienza da stato di fede, scienza discorde con la fede e scienza che vi s' accorda:* tutto ciò, come sentite, o signori, ha qualità filosofica, e procede dialetticamente. Origene poi va molto più là; egli, non solo distingue accurato, ma dice che n' ha l' intenzione. Ne' libri teologici, come l' Omelie o gli Esegetici, si sa gli ardimenti di lui nell' interpretare la Bibbia, distinguendo i sensi allegorici dalla mera lettera. Ne' libri poi contro Celso, si scusa di ripetere talvolta le cose, volendo camminare passo passo con lui, e distinguendo così ogni sua proposizione, affinchè paia che nulla rimane senza risposta. Più cospicuo

altresì vediamo quell'intento ne' *Principj*, sebbene opera giovanile; perchè vi discerneva Origene i *principj universali* della sapienza; e spartiva la materia in più questioni, e ogni questione in più aspetti. Nella prefazione poi egli propone il metodo suo: qual metodo? nella varietà de' pareri distinguere vero da falso, ciò che sappiamo per *autorità* e la sua *ragione*, tra sapere che una cosa sia e il come o il perchè sia (*quomodo aut unde sit*), tra il certo e il dubbioso, tra il teorema ed il problema. Chi poi voglia certificarsi sempre più del come a que' tempi le scuole cristiane avessero acquistato in filosofia, e nel differenziare ciò ch' è della ragione da ciò ch' è dell' autorità, e nel distribuir gl' insegnamenti, e nell' ordinarli, valendosi a ciò dell' antica sapienza, egli n' ha un bel documento, l'orazione di san Gregorio taumaturgo per Origene, dove si narra che questi, riformata l'anima degli alunni con l'educazione e avvalorata con la *dialettica*, procedeva poi alla *fisiologia*, cioè alla fisica (in quel vocabolo apparisce il neoplatonico), veniva quindi alle matematiche ponendo in principio la geometria e per colmo l' astronomia, e dopo, alla morale co' precetti e con gli esempi, dandole per fondamento il *conosci te stesso* di Socrate (§ 11); e così, derivata la conoscenza de' nostri doveri *dalla conoscenza di quel ch' è l'uomo*, sorgeva infine alla teologia naturale, per terminare alla rivelata. Avvertite, di grazia, che quanto alla teologia naturale Origene raccomandava libero esame d' ogni filosofo, fuorchè degli empj (§ 13); dove riapparisce la differenza tra certo e disputabile, e in questo la scelta.

Il gran lavorío della seconda età, o de' Padri alessandrini e loro contemporanei, menò all' età di compimento, alla terza età che corre ne' secoli quarto e quinto. Insigne la grandezza del quarto, in cui l' avversione dell' eresie, de' filosofi e de' politici giunse all' estremo; è il tempo d' Ario, di Porfirio e di Giuliano l'apostata. ma è il tempo altresì d' Atanasio, d' Eusebio e di Gregorio Nazianzeno. Si accostavano perciò alla compren-

sione finale la filosofia e la teologia de' Padri; perchè si sente il bisogno di comprendere o d'accordare quando si sente l'altro bisogno di tornare addietro, di riabbracciare un lavoro già fatto e ch'è per la sua quantità come sparpagliato e disperso, quand'occorre adunare le forze a più arduo combattimento. E quindi apparisce questa volontà ne' Padri del quarto secolo, bench'essi non ci arrivino del tutto; fu introduzione al quinto secolo, specie a sant'Agostino. Splendida introduzione, o signori, nè potrei dirvi abbastanza quanto sia bella di vita e di pensiero la letteratura cristiana di quel tempo: tra molti scrittori meno importanti a noi, come sant'Efrem, sant'Ambrogio, san Prudenzio, san Filastrio di Brescia, sant'Ilario e san Basilio, e san Gregorio Nisseno, avete sant'Atanasio che, contro l'emanazioni d'Ario, tenne sì fermo l'unità del Dio vivente e l'unità dell'individuo umano (*De opif. hom.*), contro l'emanazioni che rimenavano alla Paganità, perch'essa è dovunque si confonda Dio e la natura (onde ogni sensualità e superbia); avete san Gregorio di Nazanzio che con Basilio studiò filosofia e lettere in Cesarea, in Alessandria, in Atene, e che, scrivendo due orazioni contro l'Apostata, narrò le stolte superstizioni de' filosofi e le teurgie, e vi attesta come non potè Giuliano riedificare il tempio di Gerusalemme per dire al Galileo *mentisti*, come gli disse poi *vincesti* (*Vedi ancora Teodoreto, Sozomene, Rufino, Crisostomo, Ambrogio, Girolamo, Ammiano Marcellino pagano, ultimo il Voltaire*); avete i libri d'Eusebio, che nell'opera contro Ierocle, panegirista d'Apollonio Tianeo, scopre la vanità di que' misticismi, e nelle *Preparazioni evangeliche* fa vedere a' filosofi pagani quanto non ragionevole accusare d'irragionevolezza i filosofi cristiani; per ultimo gli scritti di Lattanzio che cerca il medesimo fine. Dirò solamente, come più opportuno, le qualità d'Eusebio e di Lattanzio. Il primo, se si risguardi quant'alla facoltà inventiva, o anche all'ordinativa, non pare gran cosa; tuttavia il suo libro delle *Preparazioni* molto si stima e meritamente, non

solo perchè v'ha ricchezza mirabile di citazioni prese dagli antichi e giù giù fino a'contemporanei, ma perchè proprio s'adunò in esse gli accordi più cospicui della filosofia pagana col Cristianesimo e le principali differenze: son quindici libri, ove comparisce (*I*, 1-5) la totalità degli argomenti che, mostrata la ragionevolezza della fede, preparino all'altra opera d'Eusebio *Dimostrazione evangelica;* qui la fede s'espone con argomenti d'autorità. Quanto a Lattanzio, benchè più valido a confutare gli errori che a stabilire la verità, si vede in lui, e più espressa se si vuole, la medesima mira di comporre in un tutto la vastità delle dottrine; più, io diceva, perchè l'intenzione sua sembra più formalmente scientifica. Egli dice (*Div. Inst. I*, 1): « Se alcuni scrissero le istituzioni del gius civile per quietar le liti, quanto più giustamente scriveremo noi le divine istituzioni ec.? » E più oltre: « Scriviamo sette volumi, non per dire totalmente (*plenissime*) ogni cosa, ma per accogliere con brevità il tutto (*idcirco omnia breviter colligemus.*) » E vi ritorna nel libro 5, cap. 4, ove, dopo aver detto che Tertulliano e Cipriano *lasciarono alcune parti* da trattare, afferma che nelle istituzioni si debba contenere il sostanziale di tutta la dottrina (*doctrinæ totius substantiam contineri*). Di fatto, i primi tre libri sono confutativi (false religioni, causa loro, errori de'filosofi); gli ultimi quattro, apologetici (vera sapienza e religione, giustizia, vero culto e vita beata), nel che si contiene l'essenza d'ogni metafisica e d'ogni teologia. Nè va lasciato di considerare l'esempio delle *Istituzioni civili;* chè Lattanzio non vuol dire le Giustinianee, posteriori a lui e d'un'età di corruzione, ma quelle d'Ulpiano e di Gaio, giureconsulti che nel tempo più florido della giurisprudenza la ridussero a *comprensione finale*. Par dunque provato, o signori, che Lattanzio ed Eusebio sentirono viva la necessità di comporre in armonia le teoriche cristiane. Ma ciò accadde nel secolo quinto.

Secolo di molti Padri, Vincenzo Lirinense, Paolino di Nola, Cirillo Alessandrino e altri di nome

illustre; ma primeggia in Oriente san Giovanni Crisostomo, in Occidente san Girolamo e sant'Agostino. Il patriarca di Costantinopoli, così forte contr'ogni corruzione di quella corte, benchè non professi universalità filosofica, la consegue in fatto. Dalla sola epitome delle sue omelie vediamo com'egli non lasciasse argomento morale d'importanza, e agli argomenti morali s'uniscono fine osservazioni dell'uomo interiore, alte speculazioni della divinità; nessun Padre mai giunse a tanta pienezza di oratore cristiano. La filosofia, per quell'essere suo sì congiunto alla vita umana ed agli affetti, ha due più principali effigie, l'una d'ordine scienziale manifesto, l'altra d'implicito; però ella s'appiatta ne' versi, nelle orazioni civili, e mirabilmente nell'ecclesiastiche di san Giovanni Crisostomo e di sant'Agostino, anzi d'ogni Padre, come ne' divini sermoni del Bossuet; nè può stare mai eloquenza, giudice Tullio ch'è competente, senza filosofia, e manco d'ogni altra, l'eloquenza che parla di Dio, giudici i Padri che di Dio e d'eloquenza e di filosofia ne sapevano assai. Pure, quel grand'uomo (sulla cui storia va letto il dialogo di Palladio con Teodoro) non ha per fine diretto i ragionamenti scienziali; nè quindi ha principale importanza per lo storico della filosofia. Nè principale, maggiore dell'altro bensì, l'ha san Girolamo, ingegno altamente comprensivo, e che volle recarlo in atto, come si vede ne' lavori sulla Bibbia, nella moltiplicità delle polemiche, nel ragguaglio di tutti gli *scrittori ecclesiastici*. Ma il compimento venne da sant'Agostino; che par senta come dirizzate verso di sè tutte l'armi de' filosofi, de' politici e degli eretici; e con tutte s'affronta, quasi campione universale della Cristianità: contro gli errori di filosofia ne' primi libri, e largamente poi in ogni opera sua; contro i politici nella *Città di Dio* e nelle scritture storiche; contro gli eretici nel *De Trinitate* e *De libero arbitrio*, e altrove, sempre rispondendo con la filosofia e con l'autorità. Ma egli, combattitore, fa la guerra per la pace, vuole in tutto gli accordi; uomo della comprensione finale per eccellenza:

cerca l'accordo de' filosofi (eccetto gli Epicurei), mostrando che, tolto qualch' errore, le loro dottrine li conducevano al Verbo, nè quando censurava nelle Ritrattazioni le troppe sue lodi a' Platonici e a' Pitagorici, questa proposizione la ritrattò; l'accordo degli eretici, mostrando come la moltiplicità degli errori nascesse da particolari negazioni contrarie, e com'elle s'integrino nella cattolicità (*In Joann. Ev. LXXI*, 1); l'accordo de' politici. chè non già egli negava l'autorità e la gloria dell'Impero, ma sosteneva che prosperità e durata vengono dalla virtù, i mali estremi da corruzione. (*De Civ. Dei; De obs. et capta urbe etc.*) In lui si vede poi quest' altre composizioni: svolgimento continuo delle dottrine filosofiche in compagnia delle teologiche, anche predicando come su' Vangeli di san Giovanni. anch' esponendo il catechismo: in lui, le parti della sapienza e le principali questioni si distinguono con grande giustezza, ma considerandole ognora con mutuo lume, cioè per nozioni universali o comuni (*De Civ. Dei, VIII*, 5-8), egli dimostra sempre l'armonie tra storia dell' uomo interiore e storia della civiltà, tra filosofia vera e religione (*Conf.; De Civ. Dei*); il suo è un voler procedere, così dai primi fondamenti della certezza fino all'ultimo grado della sapienza (*Contr. Acad.; De Ord.*), come dalla nascita dell'uomo fino al suo termine, o come dalla creazione al compimento de' tempi (*Op. cit.*): quindi un trovare anco negli errori una mescolanza di vero, e ne' vizi una mescolanza di bene, e nelle idolatrie un ricordo di tradizioni vere, e in tutto ciò un'occasione di meglio: infine, ci ha tal congiungimento di proprietà scientifica nel porre le dottrine, breve, recisa, non un vocabolo più, non uno meno, e di abbondanza oratoria, e di calore nello svolgerle, da mostrar sempre l'armonia di due intenti, esporre le ragioni e avvalorarle con la carità, parlare all'intelletto ed al cuore, dare alla verità linguaggio di bellezza.

Ora che sappiamo com' allo storico della filosofia bisogni dire de'Padri, e che s'intenda con tal nome, e

spartirsi l'epoca loro in tre età, e quali gli scrittori più cospicui, giova un cenno su le qualità comuni ad ogni Padre, e su le cagioni che determinarono in universale la loro filosofia, per intendere poi di questa filosofia l'intimo vigore e le perfezioni.

Prima qualità comune ad ogni Padre si è, il *riconoscimento così speculativo come pratico della verità che ogni uomo possiede già entro di sè e che la parola esteriore ci aiuta solo a ripensare.* Ai Padri sembrò ritrovare nel Vangelo la verità o il *logos* già intimamente noto benchè non ancora riconosciuto, come a vedere un ritratto d'amico lontano e già dimenticato, s'esclama: eccolo, è desso. M'ha sempre meravigliato sentir gli apologisti parlare del Cristianesimo alla Paganità come di tal vero, a cui resistendo, si resiste alla coscienza per non naturale contraddizione. Il domma d'un Dio unico, creatore, riparatore, giudice, le verità morali tutte, si espongono come notizie ch'è peccato ignorare, perchè già poste nell'animo; colpa sua sviarne lo sguardo. Dati que' fondamenti, sembrò a' Padri che il resto venisse da sè, com'edifizio soprannaturale sostenuto sulla natura: san Giustino nel dialogo con Trifone rammenta perciò la legge naturale anteriore alla legge di Mosè, ed ecclissata solo negli animi per abiti al vizio e per mala educazione (*Dial. con Trif.* § 45 *e* 93); però Clemente Alessandrino dice *inserite nell'animo divine semenze*, da cui siam costretti a conoscere Dio, esservi tra Dio e l'uomo congiunzione naturale, quindi naturale notizia se ci aiuti l'istruzione; reo dunque chi non l'accoglie, scusato chi mai non l'udì. Talchè, pe' Padri è il verbo esterno come l'anello di Bradamante o come lo specchio di Rinaldo, *la ragione vi si riconosce.* (*Cohort. ad gentes.*) E però i Padri latini, san Cipriano, Minuzio, Tertulliano, Lattanzio, fan posare (come dissi altrove) la predicazione sul testimonio del senso comune; sant'Agostino poi, ritornando ai modi platonici, parla del logos interiore ch'è il vero maestro universale (*De Mag.*); ma Origene, parlando a' suoi scolari e riscontrandosi con le

forme latine, diceva, doversi solo rifiutare que' filosofi che negano Dio e la provvidenza contro il *senso comune* (*Greg. Thaum. Or. in Orig.*, § 12, 13): diversità ne'vocaboli, ma il significato è lo stesso.

Seconda qualità comune ad ogni Padre si è: trar lume e calore di sapienza dalla coscienza, quasi da focolare domestico. Siccome poi le passioni aveano oscurata la coscienza, e da quel buio e da quel freddo usciva il Paganesimo, così bisognò rinnovarla; il rinnovamento della coscienza, ecco il principio della filosofia cristiana secondo i Padri. Per esempio, Clemente Alessandrino scrive il *Pedagogico* in tre libri, affinchè la religione e la sapienza muova dall' educazione dell' animo, *esortando a' buoni costumi, dando precetto alle azioni, medicando gli affetti.* (*I*, 1-7.) Autolico, uomo pagano e dotto. forse neoplatonico e quindi voglioso e speranzoso d'intuizioni divine, chiede a san Teofilo il quale volea convertirlo: Mostrami il tuo Dio; e Teofilo risponde: Mostrami il tuo uomo, chè, se l'*occhio* della mente non è purgato, nè se aperto l'*orecchio* del cuore, Dio non si conosce. (*I*, 1, 2; e anche nel *III* lungamente.) Hanno per assioma i Padri le parole della *Sapienza* (*VI*): « *Clara est et quæ nunquam marcescit sapientia, et facile videtur ab his qui* diligunt *eam etc.* » Dante nostro significò breve, come sa, la necessaria unione del retto conoscere e del diritto amare:

« . . . . persona,
Che vede e vuol dirittamente, ed ama. »
(*Par.* XVII.)

Già notai che Origene cominciava l'insegnamento dal riformare i costumi (*S. Gr. Thaum. or. in Orig.*); e dice Gregorio, già pagano e convertito poi da Origene, com' allora s' avesse ogni filosofo in contumelia per la contraddizione fra' loro costumi e le parole. (§ 10, 11.) Le *Confessioni* di sant' Agostino dán vivo esempio così del fatto come di tal dottrina. E poichè i filosofi d'allora contrapponevano a' prodigi del Cristo, i prodigi di

Apollonio Tianeo e dell'arti magiche, i Padri rispondevano: « Ma tutto ciò non rinnova l'uomo; » il rinnovamento è per essi la prova delle prove. (*Orig. contro Celso passim.*) Quel rinnovamento specchiavano i Padri nella lor vita, che forte, casta, operosa in secoli nefandi, sembra portento ed è. Gli Apologisti alzano la voce, mentre minaccia o infierisce la persecuzione; si dicono *unti di Dio* com'atleti per l'agone; sant'Ignazio esulta che i denti de'leoni lo macineranno come frumento di vita eterna (*ai Rom.*); Marcello, a preghiera di sant'Archelao, ricompra 7700 prigionieri non da'nemici, ma da soldatesche feroci su gente inerme; ricchissimo, egli fa ospedali lungo le interminabili vie dell'Asia (*Acta disput. Archel.* etc.); i Padri, che vedono contro a sè tutte le passioni d'imperatori, di patriziato, di plebe, di filosofi, mostrano certezza di trionfo; senza darsi mai posa, scrivono, predicano, viaggiano, adunan concilj; e ciascuno, ma più i *già pagani*, più i *già filosofi*, come gli Apologisti, e Teofilo, e Gregorio taumaturgo, e Clemente Alessandrino, e Minuzio Felice, e Tertulliano, tutti esclamano: Ci sentiamo rinnovati.

Terza qualità comune a'Padri si è: unità d'ogni sapienza, così speculativa come pratica, in Dio principio mezzo e fine. Già gli Orientali e gl'Italogreci avevano enunciato questa verità, benchè la guastassero col panteismo. Ella par quasi un assioma; sta bene, o signori, che la prima Cagione ponga il fine delle cose, e loro dia l'indirizzo: principio, mezzo e fine, concetti sì legati fra loro, che non può ammettersi l'uno senza gli altri: divino il principio? e divini il mezzo ed il fine, e viceversa. A quest'aforismo annodarono i Padri le fila d'ogni sapienza: il sapere greco si fermò all'ordine naturale; la scienza cristiana, che proveniva da una rivelazione creduta, dovè correre più là, dilatarsi al sovrannaturale. Indi un'unione di teologico e di filosofico, di fede e di ragione, d'autorità e d'argomenti, di mistero e d'evidenza; e tutto ciò, non già in modo slegato o come soprammesso, e neppure innestato, ma com'unica

pianta d'unico ceppo. *L'unità universale* della sentenza. *Dio è principio, mezzo e fine,* dava luogo conveniente a ogni dottrina. Poneteci mente, o signori; nella verità di creazione o di primo principio contemplavano i Padri la natura e ciò ch'è sopra la natura, la cagione prima e le cagioni seconde; due termini non divisi, nè confusi, ma uniti dalla creazione stessa: nella verità d'*ultimo fine*, contemplavano i Padri ciò ch'è della natura e ciò che la sopravanza; due fini non divisi, nè confusi, ma uniti dal primo principio: nella verità di *mezzo* contemplavano i Padri i mezzi secondo natura pel fine naturale, i mezzi sopra natura pel fine soprannaturale: mezzi, nè divisi nè confusi, ma uniti nell'attinenza del mondo con Dio. Voi capite, o signori, come in questi due termini e nel conseguimento loro s'avesse l'unità *scientifica* tra rivelazione e ragione; poi, com'al concetto di Dio che *crea*, s'accordasse bene il concetto di Dio che *salva*, talchè nell'universalità de'due concetti pigliassero luogo adatto la credenza e la scienza, gl'istituti del Cristianesimo e le facoltà naturali dell'uomo.

Ho detto *unità scientifica*, e vo' dire *razionale*. Oppongono i razionalisti a' Padri, che *non dee assumersi nulla di straniero alla ragione:* sentenza che noi accettiamo francamente, perchè buona in sè e come conforme a' Padri della Chiesa. Perchè? Nulla può accettarsi se non è riconosciuto *ragionevole* dalla ragione. Or bene; ciò che da sè considerato è straniero ad essa, divien suo pel suo riconoscimento; ciò ch'ell'*apprende* è in suo dominio: così, straniero al giudice il testimone, la testimonianza fededegna di lui divien propria ragione del giudice nel proprio giudizio. A quel modo, si fa ragione la rivelazione, se l'intelletto ne vede la ragionevolezza: chè nel verbo esteriore riflette vivo l'interiore, dicono i Padri. Oppongono anche i razionalisti, Dio creatore, distinto dal mondo, se ne conosce distinto, e dice *io* come l'uomo; questa è finità. Il Dio che dice *io* a sè stesso, contrapponendosi al *non io* (direbbe il Fichte), è un fantasma; lo ricusano i raziona-

listi e han ragione, ma non è il Dio de' Padri, e neppur noi lo vogliamo; è un Dio simile all' uomo, non Chi ha fatto l'uomo, e da tal confusione nasce ogni errore. Il mio me contrapponesi a ciò che non è me, intoppando in entità che non è da lui, indipendente da lui, e nelle cui attinenze con me io mi trasmuto, passivamente o attivamente, comecchessia: ma il Dio de' Padri (e Atanasio e sant' Agostino, per dirne due soli, lo ripetono spesso) non ha tali confini; Dio ha nell' infinità sua la possibilità del finito, cioè di causarlo, chè altrimenti non sarebbe infinito; Dio effettua il finito com' entità che assolutamente dipende da esso, ne dipende tanto, che se Dio ritraesse l' atto suo dalle cose le svanirebbero in nulla. le effettua senza trasmutarsi nè passivamente perchè causa universale, nè attivamente perchè la temporaneità *è fuori* di lui; Dio vede pertanto la finità nell' infinità nè come limite proprio, ma come limite posto da sè fuori di sè, con assoluta efficienza. Dov' è qui luogo adunque a paragone con l'*io* e col *non io* del Fichte, o razionalisti? c'è tanto divario, quanto dal Giove omerico che con Giunone si rimpiatta nella nube, al Dio di Dante cui disse Beatrice:

> « . . . . Da quel punto
> Depende il cielo e tutta la natura. »
> (*Par.* XXVIII.)

Considerando i Padri l'universalità di Dio, l'affermavano verità o lume che illumina per natura e per fede; quindi concepivano la storia umana dal principio alla fine com' un' unità di storia divina. Il ragionamento e la rivelazione, il fatto naturale e il miracolo, la libera volontà e la grazia, l'essere, il conoscere e l'operare, li risguardavano com' un sistema unico, fondato su quella dualità Dio e natura, ma con l'armonia dall' atto creativo. Il miracolo non è un' eccezione, un accidente, un episodio, un ritornare di Dio sull' opera sua, o sul proprio disegno per dargli assetto; la grazia, la rivelazione non son già cose straniere all' universalità dell' ordine

mondano; impulsi alla volontà, istruzioni alla mente, segni di Dio nel mondo, tutto ciò è un ordine che non s'interrompe mai, come non s'interrompe l'ordine naturale, perchè i due ordini quant'a Dio, cioè *quant' al principio, al mezzo ed al fine*, fanno un *ordine solo*. Questo sistema i Padri lo sentivano adeguato alla *realtà* dell'essere nostro, palese alla coscienza; dell'essere nostro che, come si sperimenta ne' fanciulli, ripete sempre due monosillabi *Dio* e *io*, vuol ragionare e credere, girar gli occhi pel mondo e smarrirli nell'infinito. L'unità di tutto ciò venne significata nel vocabolo sapienza.

Queste, che ho detto, le qualità comuni ad ogni Padre, e che con certe cagioni esteriori spiegano il come della loro filosofia. Quali le cagioni esteriori più efficaci? Le tre classi d'opposizione, accennate da me più volte; ossia la filosofica, la politica e l'ereticale. Che cosa voleva la filosofica? Mantenere il panteismo, credendo così di spiegare la mitologia; come si tentò già dagli Stoici (*Cic. De nat. Deor.*) e dagl'Ionj (*Plat. Fedro e Leggi*), e dopo da' Neoplatonici e dagli Alessandrini. Ciò narra Eusebio mirabilmente, che con l'autorità di Diodoro Siculo, di Porfirio, di Teofrasto e di Platone chiarisce il passaggio de' Gentili dall'adorare gli astri all'antropomorfismo e all'idolatria (*Prep. Evang. I,* 9, 10); e come nelle spiegazioni allegoriche s'ascondesse una teologia non di cose intellettuali e divine, ma sensibili e materiali, cioè fisiche. (*Ivi, III, passim.*) Quindi la fede in arti teurgiche e nella magía, capace di vincere anco il *fato*, perchè le forze latenti della natura sono divine; quindi la fede negli oracoli, perchè il mondo è *pieno di dèi*, oracoli ammutoliti dopo Gesù (Plutarco scrisse *De oraculorum defectu*, e il chetarsi loro confessò Porfirio), ma Porfirio sulla tradizione di quelli tentò comporre una filosofia. (*Eus. ivi, III, passim.; IV, e V, segnatamente cap. I e VI.*) Quindi ancora la fidanza in divine intuizioni, perchè l'animo è divino, o ha divina parentela; come di sè narra san

Giustino, quand'egli pagano si dètte a' Neoplatonici, e vagava pe' campi solitari, sperando alfine quella visione senz'aver l'*occhio adornato di spirito santo.* (*Dial. con Trif.*) Mantenere, dunque, l'indiamento della natura volle il filosofo pagano contro la nuova religione che voleva Dio, solamente Dio. Mantenere gli dèi di Roma, lo stato indiato, l'apoteosi dell'imperatore, si voleva da' politici, contro la nuova religione che diceva: Chiedete voi l'imposta? e paghiamo; obbedienza? e obbediamo; ma che facciamo contro Dio? non possiamo. (*Tatiani Or. adv. Græc.* § 4.) Però s'accusavano i Cristiani di colpe atroci per parer giusti trucidandoli, ma poi chi solo dicesse non sono cristiano, andava libero: il nome, dunque, s'odiava, il resto sapevasi calunnia. (*Tert. Apol.* § 1, 2, 3.) Come nemici degli dèi di Roma, ogni disgrazia l'attiravano giù i Cristiani; e tosto si gridava dal volgo aizzato: i Cristiani a' leoni. (*Ivi,* § 40.) Talchè i perseguitati s'occultavano nelle catacombe: ma che? i perseguitatori gli accusavano dell'occultarsi. (*Minut. Fel. Ott.*) Che volevan gli eretici? Piegare il Cristianesimo alle voglie de' filosofi e dei politici. Però ci narrano gli Apologisti che l'eretico non veniva perseguitato, e sant'Ireneo che lo gnostico si mescolava tra' Gentili. E questo assomigliarsi dell'eresie alla filosofia pagana de' Greci e d'Oriente, vedesi chiaro nell'esposizione che fa sant'Ireneo de' libri di Tolomeo Valentiniano, e dell'eresie gnostiche di Simon Mago, di Valentino, di Carpocrate, di Saturnino, di Basilide e d'altri; non solo perchè dal *pleroma* o mondo divino, si va giù giù per emanazioni al mondo materiale, e tra il superiore e l'infimo sta il Demiurgo che informa la materia, tutto poi procedendo alla maniera indiana e pitagorica in coppie di maschi e di femmine, ma sì perchè rileviamo: l'eretico Marco spiegare con l'alfabeto le cose divine, come i Kabbalisti e i Pitagorici; tutta l'eresia gnostica usare arti magiche, *ponendo Cristo tra' sapienti come Platone;* distinguere il giusto e l'ingiusto per accidente o per opinione (com' ogni

panteismo), e, non sapendo esplicare il mistero della creazione, inventare misteri più remoti e assurdi, un Dio sopra Dio, l'indefinito, il nulla logico; essere doppia perciò la tradizione pagana e cristiana, e nascere da quella lo gnosticismo, che concepiva la produzione del mondo astraendo dalla natura, e così averne fantasmi di generazione e di senso. (*V. principalmente il L. I, e il II. Adv. hær.*).

Come resistevano i Padri a queste battaglie? Benchè la politica fosse occasione anch' ella di svolgimento alla filosofia cristiana, perchè gli Apologisti, confutando l'accuse, mostravano la ragionevolezza del creder essi a un Dio unico, e della loro morale (e ciò appare in ogni apologista, ma più nel dialogo di Minuzio Felice); pure giovò di più la nimicizia filosofica e l'ereticale, simili fra loro; giacchè contro ad ambedue mostrarono i Padri ch'ogni regola del vero e del giusto dipende dal porre Dio creatore, non intuíto da noi, ma palesato nell'opere sue; contro a'filosofi pagani poi mostrarono le differenze tra la propria e la loro filosofia. Di fatto (quant'a Dio creatore) fino dal secondo secolo si stabiliva in ciò il pernio della disputa contro i Gentili: Atanagora fa vedere che il contrasto cade circa Dio, la materia, la forma ed il mondo (*Leg. pro Christ.* § 6, 7), e giacchè noi poniamo un Dio ingenito e creata la materia, Dio causa efficiente doveva precedere tutto. (*Ivi,* § 4, e 19.) Dice Taziano contro Platone ed Aristotile: « La materia non è senza principio come Dio, nè a Dio, come priva di principio, ha uguale potestà. » Dio solo è infinito, finiti anche i cieli (*Or. cont. Græc.* § 4); anzi, affermava egregiamente Atenagora: « *Noi siamo aborrenti dal Paganesimo, perchè abbiam distinto spiccatamente* la materia da Dio. » (*Leg.* § 15.) Il mirabile libro di Tertulliano contro Ermogene cade sul medesimo argomento; ed Eusebio nelle Preparazioni evangeliche (*L. XIII dal cap.* 14 *a tutto il* 21), dopo aver citati di Platone lunghissimi squarci per provare com'egli confermi le verità cristiane, mostra il divario tra noi e lui che nella

Repubblica, nell'Apologia e nel Fedone approvò il culto degli dèi, nel Timeo pose l'anime razionali non prodotte: stabilì due flussioni o scorrimenti (avvertite, o signori), uno di dèi e d'intelligenze da Dio, l'altro di corpi dalla materia; distinse nell'anima due parti, non divisibile l'una, divisibile l'altra; ammise la metempsicosi (e qui cita i passi tutti Eusebio); fece dèi gli astri e poi li disse mortali ad arbitrio di Dio: comandò così la nudità delle donne, come gli aborti e gli esposti se le madri han passato i quarant'anni, e la communione delle donne (ma Eusebio avverte che ciò si possa interpretare con discretezza), e parecchie altre opinioni non conformi all'onestà e al gius naturale. Gli eretici venivan confutati sul medesimo punto nella medesima guisa: contro Manete e contro i Manichei oppongono Archelao e sant'Agostino che Dio fece ogni cosa buona, che il male perciò non è necessario ed eterno, procedere da volontà, ed essere quindi *privazione* di bene: contro gli gnostici oppone sant'Ireneo per prima regola nel secondo libro, che tutto è da un Dio unico creatore; per seconda regola, che se v'ha mistero, ciò viene appunto dall'esser noi creati, e però l'ordine della scienza volere che non s'oltrepassi Dio, nè far meraviglia gli arcani di Dio se tanti arcani ha la natura, verità massima ed evidente la creazione, ma misterioso il modo (*quemadmodum Deus emisit materiam*), nè tal' modo aversi da fingere a fantasia, cioè con immagini di senso (*neque nos phantasmari oportet*).

Contro filosofi ed eretici poi negaron tutti, *universalmente*, i Padri l'intuizione di Dio quaggiù, e quindi l'intuizione de'divini archetipi. Tal divario tra intuire Dio e intuire gli archetipi, san Tommaso, che già lo previde, lo nega, perch'*essenziali a Dio* essendo gli *archetipi*, chi veda loro, vede l'essenza divina. (*Quæst. de Spir. Creat. a.* 10.) Fine del dialogo di san Giustino con Trifone apparisce questo più ch'altro, negare l'intuizione già sperata da Giustino neoplatonico; scrive poi Teofilo al chiedente visioni Antolico: « Dio si conosce solo dal-

l'opere, come l'anima da'moti del corpo » (*I*, 3, 4, 5, 6, 7); sant'Ireneo dice agli Gnostici, che Dio creatore si fe noto anc' a' filosofi pagani per via delle cose (*II*); Clemente spiega per disteso negli *Stromati* (*II*) come la filosofia consista nel conoscere il vero e il buono per sè stesso, ma che ciò si può solo per un tal quale riflesso di Dio nelle cose e in noi, *per speculum* direbbe la Scolastica; Origene (*I*, 1, *Periarcon*), parlando lungamente di Dio, viene a dire ch'e' non si può intuirlo per sola natura dell'animo, giacchè Dio la supera in infinito, ma si conosce per gli effetti come pe'raggi ch'entrano da una finestra si vede il sole: può affermarsi che ogni altro Padre ha tale dottrina. Parlano essi, è vero, d'un lume divino nell'anima, dei semi del Verbo, come li chiama san Giustino (λόγος σπερματικός, σπέρματα λόγου), ma e chi può non parlarne? Dio illumina l'intelletto, perchè lo crea simile a sè e gli dà il primo impulso com' intima vita; ciò è peraltro ben differente dal farsi vedere e come Dio e come ideale divino. (*V. i Criterj ec., tomo II, disc. sulla St. della Fil., parte IV*, 4.) Talchè stiamo avvisati: quando si dice *platonismo* de' Padri, se vuol significarsi la loro dottrina sull'idee eterne, e sulla ragione intima che ha in esse la realtà e la conoscenza, va bene; ma se vuol dirsi un'intuizione immediata non posta nemmeno da Platone, ciò è falso. Più, se vuol dirsi che i Padri mettevano nell'uomo il concetto degli archetipi eterni, è verissimo; ma che ponessero l'idee stesse com'obietti svelati all'occhio mentale quaggiù, ciò è falso risolutamente.

In particolare, contro a' filosofi si mostrò da' Padri tutti: 1° che que' filosofi e poeti venivano qua e là insegnando i veri stessi che il Paganesimo poi odiava ne' Cristiani; 2° che ciascuno di que' filosofi dissentiva dagli altri, e mescolavano alle verità molti errori; 3° che le verità conosciute da essi o per notizia de' libri santi, o di tradizioni sacre, e per le scintille del *logos* interiore, si univano tutte ma senz'errori nella sapienza cristiana che tutte le ripigliava come sue proprie. (*San Giu-*

stino e sant'Agost.). Sulla parte di vero accordata da' Padri a' filosofi pagani c'è varietà; ma i punti suddetti sono comuni.

Si ponga ben mente a quella *intenzione* de' Padri, che riconoscevano unite nell' unità del Cristianesimo, o della coscienza rinnovata, tutte le verità, non d'un'unica setta, o d'un'unica scuola, ma d'ogni sistema. Ciò si scorge ne' Padri tutti ma più *espressamente* in sant'Agostino del quale ho già toccato e più ne toccherò a suo luogo; e, prima di lui, in san Giustino, in Clemente d'Alessandria, in Origene, in Eusebio, in Lattanzio. Si sa che nel dialogo con Trifone san Giustino (§ 2) dice che la filosofia essendo un'*unica scienza*, non v'avrebbe da essere nè Platonici, nè Stoici, nè Peripatetici, nè Teoretici (ossia, parmi, i *veggenti Dio*), nè Pitagorici: son meno conosciute le parole di lui nell' Apologia seconda, dov' egli assai lungamente spiega, come qualunque cosa scrissero di preclaro i filosofi e i legislatori, ciò poterono, trovando e considerando in parte il Verbo, ma non a pieno, e quindi le contrarietà loro (§ 8); e dice Giustino tenersi a grand' onore d' essere cristiano, non perchè alieni da Cristo gl' istituti platonici, ma perchè *nòn simili del tutto*, come neppure gli altri, cioè gli Stoici e i Poeti; ognuno vide bensì qualche *particella* ingenita del *logos*, e però qualunque cosa fu detta preclaramente dagli altri ci appartiene a noi Cristiani, adorando, noi, e amando il Verbo ingenito di Dio. (§ 13.) Clemente Alessandrino diceva: « Chiamo filosofia, non la stoica, non la platonica, non l'epicurea o la peripatetica, ma la scelta di tutto che tali sètte dissero altamente e che insegni giustizia con pia sapienza. » (*I*, 2.) Bellissimo lo squarcio che segue, dov' appunto egli dimostra, che le sètte spezzarono la filosofia come le Baccanti fecero in brani Penteo, e che le parti buone d'ogni *eresia filosofica* sono raccolte nell' unità del tutto, nella *sapienza del Verbo eterno.* (*I*, 3.) E Gregorio taumaturgo, nell' Orazione per Origene, narra ch' egli voleva escluso i filosofi neganti Dio e la sua *provvidenza*

contro il senso comune, ma quelli che professino pietà, tutti s'hanno a studiare. (§ 13.) Eusebio in ogni parte delle *Preparazioni*, ma più ne' libri X e XI, cerca da ogni filosofo i consentimenti al vero; e, dopo aver supposto che tale concordanza venisse da notizia loro de' libri santi, aggiunge: « Ma chi affermasse nascere tale accordo da *comuni semi naturali* o da comuni nozioni, nè noi ci opporremmo; sarà pur sempre ragionevole a noi seguir ciò ch'è vero per tutti. » (X. 1.) Lattanzio poi, dopo aver detto che del vero tanta è la forza da non potersene non vedere qualche raggio divino per ogni filosofo (*ingerentem se oculis divinam claritatem; Ist. div. I.* 5), e che tutt' i filosofi, salvo due o tre calunniatori, ammisero la provvidenza (*De ira Dei, e Ist. III passim*), ne' capitoli 6 e 7 al VII libro poi delle Istituzioni, trattando *ex professo* tale argomento, dice: che le verità supreme fanno un tutto indivisibile (*rerum summa*), che, negatane una, forz'è tutte l'altre manchino (*omnis ratio intereat*), che i filosofi non hanno *compreso* tal somma (*non comprehenderunt*), sì la divisero, e che però egli non buttava giù la filosofia come gli Accademici (*non sic philosophiam evertimus ut Academici solent*), ma insegniamo anzi che ogni setta vide alcun che di vero (*aliquid ex vero*).

Da tal qualità di nemici non poteva non pigliare occasione la filosofia de' Padri, ed esserne più o meno eccitata vers' una od altre questioni, uno od altro aspetto di esse. Distingue qualche storico i Padri amici della filosofia da' nemici; amici, Teofilo e Clemente Alessandrino, Origene, sant'Agostino e altri; nemici, Ermia o chiunque sia che scrisse la *Derisione de' filosofi gentili*, Tertulliano e Lattanzio. Ma dubito si proceda qui un po' leggermente; altro è filosofia, altro i filosofi gentili, altro più o meno di severità nel giudicarli, altro condannarli assoluto. Checchessia il giudizio de' Padri su' filosofi gentili, la filosofia per sè l'accolgono tutti. Vuol notarsi che massime i Padri più antichi, come Giustino e Clemente d'Alessandria, soglion chiamare filosofia la religione stes-

sa, accomunando nome di filosofo a ogni cristiano; e si capisce il perchè: i filosofi gentili cercavano Dio e la virtù? i cristiani l'avevano trovato; eran dunque filosofi o sofi. Ma non manca ne' Padri l'altro significato più stretto; dell'affermare cioè con ragioni e dell'ordinarle; nè poteva mancare, disputando essi co' filosofi. San Giustino fa sua la definizione di Platone e d'Aristotile: Filosofia è scienza di ciò che è (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος); poi dice a' Pagani: « Se noi affermiamo tutto ciò più pienamente e più divinamente (che non i vostri filosofi) e noi soli con dimostrazione, perchè ci perseguitate? » (*Dial. con Trif. e Apol. I*, 20, 21) Atenagora dice, che da' Cristiani *si reca le ragioni* del proprio credere (*Leg. pro Christ.* § 8, 9); Teofilo fa un vero trattato sulla *ragionevolezza* delle verità cristiane scrivendo ad Autolico; sant'Ireneo, contro gli eretici, protesta espressamente che ne' due primi libri si varrà della ragione, ne' due ultimi dell'autorità; la disputa d'Archelao è tutta di raziocinio; per non aggiungere nulla di Clemente che diceva la filosofia preparazione al Cristianesimo, o d'Origene e degli altri amici più noti. Quanto alla *Derisione* si pensi che la filosofia pagana *derideva* i Cristiani e si vantava sopr'essi: fu dunque respingere l'armi con armi uguali. Ma in sostanza, oltrechè in quell'opuscolo s'irride opinioni che noi stessi più non approviamo come le teoriche ionie sulla formazione del mondo (e fa meraviglia che il Cristianesimo precorresse così la scienza nel condannarle), si dice poi quel che il più benigno Teofilo dice anch'egli e Clemente Alessandrino; l'uno, che se i filosofi sentono vero, ci si mescola errore (*Ad Autol. II*, 12); l'altro, che senza il Cristianesimo mancò a' Gentili scienza sicura, o scienza in senso assoluto, quant'alle cose divine e morali. (*Strom. II.*) Di Tertulliano poi, s'egli chiamò Platone patriarca degli eretici (*Adv. Hermog.* § 8 *e altrove*), significò una verità di fatto, perchè gli gnostici, e intendendo e frantendendo, seguivan Platone e i Neoplatonici, ma la filosofia Tertulliano l'approva e l'adopera, dicendo: « non siam superati nè in scienza nè in disciplina » (*Apol.*

§ 46), e che a' filosofi si scoprì qualche verità (§ 1), e che va distinto in essi argomentazioni buone da non buone sentenze e viceversa; potersi usare la testimonianza di quelli ove non sia danno (*ivi*); e nel *De testimonio animæ* approva che gli altri apologisti chiamassero in testimonio i filosofi, benchè senza efficacia di persuasione; è certo, infine, che Tertulliano filosofeggia sottilmente, talora profondamente, sempre a ogni modo. Lattanzio, benchè severo, professa di voler chiarire la verità con le ragioni (*rationem explicare; De opif. hom.* § 1), e ripete spesso: la verità, se scelta dai filosofi, si sarebbe palesata con suo proprio lume (*suo lumine; Ist. div. VII, cap.* 7); agli uomini non credenti si rechino argomenti razionali (*ratione et argumentis refellendi; De ira Dei.* § 22); nelle *Istituzioni*, provata con raziocinj l'unità di Dio, si venga poi a' testimoni (*testimoniis comprobemus; Ist. div.* 1); distinguersi tra sapienza ch'è comune, e filosofia ch'è di pochi (*ivi, III*); due poter essere i fini, dirigere i dotti e allettare i non dotti (*ivi, Præf.*), e due gli estremi, creder di saper tutto, ma ciò è di Dio; credere di saper nulla, come gli Accademici, ma ciò è del bruto; esservi un mezzo il sapere non pieno; e ciò è di noi. (*Scientia cum ignoratione; Ist. III,* 6.).

Restami solo ad avvertire che, salvo gli scrittori ecclesiastici come Taziano e Tertulliano tirati poi all'eresia. le dottrine metafisiche su Dio apparvero fin dai principj di quest'epoca stupendamente precise; tant'era l'aiuto del Cristianesimo! ma rispetto alle dottrine sull'anima vi fu più lunga incertezza e qualche miscuglio d'errori. Onde ciò? Perchè, eccetto la personalità e gli eterni destini, quant'alla natura dell'anima in sè il magistero cristiano era men chiaro. Ora, poichè i dualisti facevan divina la mente, mortale l'anima sensitiva, accadde che qualche Padre, come Giustino, Lattanzio e Clemente Alessandrino, credevano mortale l'anima per sè, immortale per volontà di Dio; e quanto allo spirito, negaron essi ch'e' sia umano, ma il logos che c'illu-

mina: così parve scansato il semipanteismo de' Gentili. A poco a poco la materia si schiarì, come può vedersi ne' cinque opuscoli d'Eusebio *Su Dio incorporale e sull'anima;* tuttavia pure a sant'Agostino restava dubbj sull'origine dell'anima, esclusi per altro gli errori antecedenti.

E di sant' Agostino parlerò nelle due Lezioni che seguono, come di lui nel quale la filosofia de' Padri si palesò a compimento.

LEZIONE VENTESIMATERZA.

FILOSOFIA DI SANT' AGOSTINO.

Sommario. — Da che si raccolga la vita di sant' Agostino. — Unione tra il libro delle *Confessioni* e tutte le parti della sapienza. — Come le *Confessioni* e la *Città di Dio* sien due parti d' un unico libro. — Fatti principali della vita di sant' Agostino. — Notizie più rilevanti nelle *Confessioni*; come s' impari a parlare; notizia di Dio ne' bambini; scuola d'allora; efficacia della madre su tutti di casa; mitologie; emulazioni del male; manichei; Agostino più non sa concepire un Dio spirituale; segno di Monica; dalla *materialità* de' Manichei cade Agostino ne' *dubbj* accademici. — Desiderio di sensualità eterne — Si volge Agostino al *misticismo* de' Neoplatonici; lor buona efficacia sopr' esso. — S' accorge che nella Chiesa non v' ha gli errori che le vengono imputati. — Sant' Ambrogio. — Esitanze tra la voluttà e la conversione. — Com' essa succeda. — Si risponde al Ritter. — Osservazioni su Monica. — Operosità d' Agostino. — Suoi pareri contrarj circa la tolleranza. — Sua intrepidezza. — Come si distinguano i suoi libri, e breve cenno sopr' essi. — Cinque cagioni principali determinarono la filosofia di sant' Agostino, cioè i Manichei, gli Accademici, i Neoplatonici, la Scuola Affricana, lo studio di Cicerone. — Molti perfezionamenti recati da sant' Agostino nella filosofia de' Padri. — È necessario ch' esamini le *Ritrattazioni* prima d' ogni altro libro, chi voglia sapere l' ultima sentenza di sant' Agostino. — 1. *Fondamento* della filosofia: *conosci te stesso*, e come ciò provenisse dal Cristianesimo; fine pratico che conduce allo speculativo. — 2. *Criterj* della filosofia. L' *evidenza della cosa* porge la ragione d' affermarla; nasce dall' evidenza la certezza e la scienza; analogia tra vedere del corpo e vedere dell' intelletto; talchè *vedere* dicesi d' ogni senso; esempi dell' una veduta e dell' altra. — L' *affetto* buono dà conoscimento della verità; raccomandazione d' umiltà a Dioscoro. — Quanto al *senso comune* (o consentimento universale) egli è caro alla filosofia cristiana e a sant' Agostino, perchè indica l' *unità* del vero dalla quale vien poi l' unità del credere e dell' amare; perchè indica pure la *superiorità* del vero alla mente; perchè il Cristianesimo fa pubblica la verità, privato il Paganesimo; e perchè il senso comune porge *riprova* sulla divinità de' principj e dell' idee archetipe. — Come sant' Agostino determini l' attinenze fra l' *autorità e la ragione*; distingua poi l' autorità divina e l' umana: e ponga così l' aiuto degli altri due criterj, cioè *tradizione sacra* e *tradizione dottrinale*. — Sant' Agostino conosceva Platone per via de' Neoplatonici. Si difende sant' Agostino da un' accusa del Ritter e d' altri, distinguendo fra considerare le Scritture come documenti senz'altro o come parola rivelata ec. — 3. Metodo della filosofia; sentenza di sant' Agostino media tra il dommatismo e lo scetticismo; armonia d' inquisizione e di dimostrazione; certezza naturale supposta da ogni certezza scientifica; certezza razionale supposta da ogni credenza; innegabilità de' fatti di coscienza, de' fatti sensibili, delle verità dialettiche; aforismo somigliante al *cogito* del Cartesio, ma con altro fine. — Confutati i dubbj, sale sant' Agostino alle ragioni supreme, e con esse poi dimostra le verità secondarie; analisi e sintesi, e come ciò accade per tendenza dell' animo all' unità. — 4. Concetto della scienza; ella non si dà fuorchè trovata la ragione dell' assenso. — La scienza si prende in un significato più lato e in uno più

stretto. — Scienza delle ragioni somme. — La filosofia ragiona di Dio e dell'uomo. — Sapienza è intendimento delle cose eterne; o in tal senso si distingue da scienza che risguarda i corpi.

Per intendere i tempi e la vita di sant' Agostino, egli stesso ce ne porge il documento migliore. Chi mai non sa, che nel libro di lui, *Le confessioni*, egli racconta il più della sua vita, anzi quella parte di vita, onde s'informò la rimanente? Qualch' epistola e i primi libri filosofici dánno il compimento della narrazione.

Il libro delle Confessioni, come suona il titolo, è un confessare a Dio le proprie colpe e la grazia del rinnovamento interiore. Vi si scruta perciò e vi si fruga i ripostigli del cuore, vi si narra il combattimento del bene e del male, le cagioni loro interne ed esterne, i moti più segreti della volontà, le relazioni tra questa e il riconoscimento del vero: è un pubblico esame di coscienza, un libro nuovo, impossibile ai Gentili, una prova di più che il Cristianesimo, comandando la purità delle intenzioni, dà valido impulso alla filosofia, e che il conoscimento di noi stessi fa strada poi al conoscimento speculativo. Il libro delle Confessioni è la storia d'Agostino; ma non del solo Agostino, è più o meno la storia di tutti noi; storia che nell'animo pio diventa preghiera e inno di grazie. Agostino ritrova l'uomo in sè, nell'uomo ritrova Dio, nell'uomo con Dio il Cristianesimo, nel Cristianesimo, che rinnuova l'uomo e lo ricrea, la creazione dell'universo; e quel medesimo libro, che comincia da' vagiti dell'infante, termina nelle sette giornate del Genesi; confessione ch' è filosofia dell'uomo; filosofia dell'uomo che lo conduce alla teologia naturale; teologia naturale che si compie nella rivelata; mirabile unità di sapienza; unità sospirata da Socrate, ma non conseguíta. Sicchè il Vescovo d'Ippona, storico di sè stesso, ci si mostra da sè, non lascia il carico a noi d'interpretare la totalità del sistema e l'attinenza di questo con l'autore. Il libro delle Confessioni e l'altro della Città di Dio, fanno due parti d'un unico libro, formano la storia della provvidenza nell'uomo in-

teriore e nel mondo; un' unica filosofia, la filosofia dell'uomo e della storia, cioè la filosofia dell'individuo e del consorzio; un'unica sapienza, la mente dell'uomo aiutata dal Verbo di Dio; filosofia e teologia unite insieme come il cielo e la terra a Chi li creò.

I generali della vita di sant'Agostino si narrano in poche parole: e' nacque il 354 in Tagaste di Numidia; nobile di famiglia: pagano il padre e convertito sul fine della vita; cristiana e santa la madre; Patrizio di nome l'uno, Monica l'altra. Mandarono il figlio a studiare in Madauro e in Cartagine; questi si détte a' piaceri con impeto di voluttà, cadde nell'eresia de' manichei e vi stette nov'anni; insegnò eloquenza in Cartagine, in Roma poi, e infine a Milano; ove, udito sant'Ambrogio, divenne cattolico a 32 anni; si battezzò, tornò in Affrica, là ebbe il sacerdozio, poi il vescovato d'Ippona, e vi morì al 430 in tempo d'assedio; i Vandali poco dopo presero e devastarono la città. Ma queste notizie bisogna leggerle individuate ne' libri d'Agostino e in Possidio suo discepolo che ne scrisse la vita, e nella storia de' tempi. Io dirò alcun che, quanto conviene allo specchio generale che mi proposi.

Sant'Agostino, mandando le Confessioni al conte Dario che gliene chiedeva, scrive così: « Prend'i libri delle mie Confessioni, desiderati da te. Guardami lì: non mi lodare oltre ciò ch'io sono; non creder ivi di me ad altri che a me; badami bene, vedi ciò ch'io sia stato in me stesso e da me: e se alcuna cosa hai da lodare, lodala come la volli lodare io medesimo, non me... poichè Dio ci fece e non già noi facemmo noi stessi; e noi ci perdevamo, ma chi ci creò, ci ristorò. E tu prega per me, affinchè io non cada, ma sia condotto a perfezione. » (*Epist.* 6, *Biblioth. Patrum*, *Parisiis*, 1842.) In queste parole hai tutto Agostino; egli, più che i fatti esteriori, ti narra la coscienza dell'uomo, la guerra del bene e del male sin da bambino; come si cede, come si vince; e, per intendere ciò, ti discopre la nostra natura.

Egli nota le inquietezze de' bamboli a dire le lor

voglie col pianto; le gelosie d'un bambino per il latte dato ad un altro bambino. Vien poi mostrando come s'apra la mente a poco a poco e come s'imparino le parole, avvisando l'unione fra queste e i moti del corpo e le cose. (*I, cap.* 6. 7. 8.) Accenna inoltre come di buon'ora si concepisca un che di grande (*magnum aliquem*) non presente a'sensi; ma che ci può nondimeno ascoltare e soccorrere. Descrive la fatica e le miserie dell'imparare a scuola ciò che ne viene comandato; e le contraddizioni de' maestri e de'genitori, che puniscono ne' fanciulli l'amore a' giuochi ed agli spettacoli, essi che ne dánno l'esempio e l'eccitamento; e conclude che, tuttavia dalla sferza de' maestri fin alle tentazioni de'martiri, Dio v'ascose una legge di salutevoli amarezze. Dice della madre: « La madre della mia carne, più amorosamente partoriva l'eterna mia salute col cuore casto, » talchè Agostino e tutta la casa credevano in Dio, eccetto il padre, « che non vinse in me il potere della pietà materna. » Ma s'indugiava il battesimo, com'usava non bene in que' tempi. Mentr'egli loda la dolcezza de' poeti Gentili e riconosce l'ornamento che n'ebbe l'ingegno; lamenta il male che gli veniva da favole sì sconce, non temperate dal Cristianesimo e dalla verecondia dell'insegnare (chè le scuole erano sempre pagane): e cita l'alte parole di Cicerone: « Tali cose fingeva Omero, e trasferiva l'umano agli dii; oh! piuttosto il divino a noi; *fingebat hæc Homerus, et humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos;* (*Tusc. I*) » com'anche cita il passo di Terenzio, dove un certo giovinastro si propone Giove a modello di stupri. (*Eun. III, sc.* 5.) E si duole ancora delle frodi fanciullesche ne' giuochi, notando che dalle noci, dalle palle e da'passeri si va poi all'oro, a' poderi, agli schiavi; da'pedagoghi e da' maestri, a'prefetti ed a're; e dalla sferza, a maggiori supplizj. (*I,* 10-19.)

Uscito di fanciullezza e mandato agli studj, mostra su su il crescere della malizia, l'ebrezze de'sensi, e il vantare le proprie intemperanze co'suoi compagni; e la

vergogna di parere in esse da meno che non qualcuno di loro; e, da sì trista vanità, le triste menzogne di falli non commessi. E quindi Agostino narra con vivo dolore un rubamento notturno di frutti, non per mangiarli (chè i più li gettarono via), ma per la dolcezza di far cosa vietata. La gravità ch' ei scorge in tale mancanza e in altre simili sta, più che nella materia, nel crescente rigoglio de' non buoni appetiti e nel loro diletto: Paganesimo interiore, cagione ed effetto dell' esteriore; cagioni entrambi della ragione oscurata in Agostino, e del manicheismo, anzi, andando più su, de' vizi d'Affrica e del moribondo impero. Ed egli confessa che a que' tempi, egli che l'aveva concepito da fanciullo, non sapeva più concepire Dio nella sua invisibile spiritualità: « I miei occhi non andavano più là de' corpi, nè l'animo più là de' fantasmi. » Però divenne manicheo chè i Manichei, setta tra pagana e cristiana, figuravano Dio come una immensità luminosa, e ponevano nella materia più grossolana il principio eterno del male: scusa ed impulso a commetterlo. Confessa Agostino, che allora tra le ridicolezze de' Manichei derideva i Cattolici. (*II*, 3, 4, 7, 10.)

La madre, che lo *ripartoriva col cuore casto*, piangeva e pregava per lui continuamente: e sognò che il suo figliuolo sarebbe ritornato alla regola di verità. Come accadde ciò, esclama Agostino con gentile ardimento di parole, se non perchè « le tue orecchie, o Dio, stavano lì accosto al cuore di lei » a quel cuore che ripartoriva il figliuolo; *unde hoc nisi quia erant aures tuæ ad cor ejus?* (11.) Ella supplicò un vescovo di persuadere Agostino; ma il vescovo rispondeva: non essere tempo; e poichè Monica insisteva e piangeva dirottamente, ei le disse: Va' e continua così. il figliuolo di tante lacrime non può perire. (12.) Ma intanto egli s'ingolfava nelle superstizioni, anche nell'astrologia, conseguenza (come dissi altrove) del panteismo materiale e pagano in cui era caduto: « Io credeva, che tu, o Signore Dio mio, o verità, fossi un corpo lucido ed im-

menso, e io una parte del tuo medesimo corpo. » (*IV*; 16.) Nondimeno le opinioni de' manichei non erano per lui senza difficoltà; sperava bensì che gliel' avesse a sciogliere un tal Fausto, di grande nomèa tra costoro e lor vescovo. Abboccatosi con lui s' accorse che i Manichei come i panteisti d' oggi formavano *a priori* la fisica ignorando la vera, e con quella lor fisica intendevano spiegare la divinità e il mondo. Sicchè Agostino cominciò a svogliarsi delle lor favole, e si recò a Roma, lasciando con inganno la madre, che voleva seguitarlo, in una chiesa sul lido ov'ella stette e pregò tutta la notte. Ma sapete voi, o signori, dal sistema *sensuale* de' Manichei dove cadesse mai Agostino? Nello *scetticismo* dell' Accademia nuova, imparato da lui ne' libri accademici di Tullio; avverando così anche Agostino la legge indicata da me in tutta la Storia della Filosofia. « Stimai più prudenti degli altri que' filosofi, detti Accademici, che sostenevano doversi dubitare di tutto, nè dell' uomo potersi conoscere nulla di vero. » (*V*, 7, 8. 10.) I dubbj per altro non toglievano la realtà de'sensi sbrigliati, che, mescolando i loro appetiti all' alto desiderio d' una felicità immortale, facevano pensare a lui com'unica e vera beatitudine una immortalità de'piaceri. (*VI*, 15, 16.) Vedete, o signori, il paradiso dei Maomettani inventato poi, ma per cause antiche. E così la immaginazione, non raffrenata in quest'uomo, gli figurava l' immensità com' un mare infinito col mondo in seno a guisa di spugna; e chi aveva sì grossolane fantasie era Agostino. (*VII*, 1.)

Ma intanto il dubbio, sempre salutare, se passaggio dall' errore alla verità, faceva intendere a lui sempre più le assurdità di tali fantasmi, e de' dommi manichei; egli scoprì che Dio non si può mescolare al male ed esserne vinto, e origine del male l' umana libertà; s'allontanò dagli astrologi (o matematici, come li chiama); si volse a' Neoplatonici, che avean molte dottrine simili alle cristiane sul Verbo, più simili credute da lui allora per mancanza di critica e per desiderio. (*VII*, 5, 6, 9;

VI, 2, 3, 4.) S'avvedeva che certi errori, attribuiti alla Chiesa da'Manichei, non le appartenevano, com'a dire, per esempio, che Dio avesse un corpo perchè s'insegna da lei che noi siamo a immagine di Dio; capiva d'aver osteggiato un nemico che non c' è, e n' arrossì esultando (*gaudens erubui; VI*, 3; *VII*, 19). La lettura de' Platonici gli giovò per salire all'invisibile: essendo capitato in man di lui alcuni lor libri, tradotti da Vittorino. Questi poi s'era fatto cristiano, fremendone la nobiltà di Roma. (*VII*, 20. 21 ; *VIII*, 2.) Finalmente, le prediche di sant'Ambrogio al popolo, un tormentoso desiderio della verità, e la lezione de'libri santi, spingevano Agostino alla fede; ma gli abiti vecchi della voluttà lo impedivano. Tutto il libro XIII, delle Confessioni è un profondo esame di quel ch'accade nell'uomo, agitato tra la volontà del bene e quella del male; e che vuol conoscere la verità e teme di vederla; la riconosce, ma gli par duro di praticarla; l'ama. e ne rimane atterrito. Il quale stato interiore si raccoglie tutto nella preghiera: *O Dio, fatemi casto, ma non ancora.* (*XIII;* 7.) In tanta battaglia, gettasi Agostino a piè d'un albero; ode un canto di fanciulli: *Prendi e leggi:* legge un versetto di san Paolo ad aperta di libro; è tosto mutato; la sua volontà non è più tra due, è piena ed efficace; non più solamente disvuole l'illecito, ma vuole virtù eroiche; in un istante quell'uomo si muta in un altro, e tale restò fino alla morte.

Il Ritter non nega (nè si può negare) la storia di tal conversione: vi sente bensì la superstizione del tempo. Io che dirò? mi ristringo al fatto: pianse Monica e pregò molti anni; il sogno s'avverò, e il figliuolo di tante lacrime non si perdè: le superstizioni pagane fecero di lui l'uomo de'sensi; ciò che successe a queste, produsse Agostino. Battezzato, egli tornava in Affrica con la madre. Fermatisi a Ostia, una sera che parlavano insieme dell'immortalità, Monica gli disse: « O figliuol mio, quant'a me, non ho più nulla che in questa vita m'alletti. Che cosa io faccia qui e perch'io sia qui,

non so, finite in me le speranze del tempo. Per un'unica ragione desideravo restare nel mondo, per vederti cristiano cattolico prima di morire. Dio me lo concedette ad esuberanza, poichè ti vedo suo servo e spregiatore delle terrene felicità; qui che ci fo più io? » (*IX*, 10.) E al termine di poco s'infermò colà e vi morì. Ora udite, o signori: una serva cristiana, trattata umanamente, educò Monica con severità; e Monica partorì con la carne, ripartorì col cuore Agostino; l'umanità per la povera serva portò il suo frutto, cioè una madre santa e uno de'maggiori uomini della Cristianità; l'amore di due femminette generò il padre della Chiesa, il gran maestro della filosofia cristiana. Disse bene Clemente d'Alessandria: « Tutto il mondo è divenuto Atene e Grecia. » Però, nel libro primo *De ordine*, narra Agostino che la madre di lui entrò nella stanza ov'egli con un amico ragionava di filosofia, e i dialoghi si scrivevan di mano in mano: si scrissero anche le parole di lei; al che Monica mostrando di meravigliarsi, disse Agostino che ell'era sapiente: « E perchè non sarò io dunque volentieri tuo discepolo? »

Terminati que' racconti, il libro delle Confessioni procede al conoscimento interno dell'uomo, e vi s'espongono belle dottrine sull'umane facoltà, sull'universo e su Dio: quasi germoglio speculativo di quella sapienza pratica ch'avea riformato la volontà.

L'operosità di lui, prete e poi vescovo, non ebbe mai riposo; e fa meraviglia come gli restasse tempo a scrivere tanto. Combattè ne'concilj, colle prediche e con gli scritti l'eresie de' Manichei, de'Pelagiani e de' Donatisti, negative o della libertà, o della grazia, o dell'unità, contrarie, cioè, all'essenza del Cristianesimo, che non distrugge la natura, ma la ristora; la ristora con la verità immutabile, ch'è *unica* legge del bene. Si fa rimprovero ad Agostino, che, consigliata la dolcezza verso i Donatisti e i Circoncillioni (setta di quelli), e'movesse poi contr'a loro le potestà temporali; ma chi legge la lettera di sant'Agostino a Bonifazio, sa che i

Donatisti e i Circoncillioni furono primi a invocare i potentati, e movevano furiose persecuzioni con l'armi. talchè opporvi le potestà civili era difesa e non offesa. Occupando l'Affrica i Vandali, dimandò un vescovo ad Agostino se, a tanta strage, vescovi e preti potessero fuggire; Agostino rispose: « Chi fugge, talchè sien tolti al gregge di Cristo gli alimenti della vita spirituale, è un mercenario, che non avendo amore del gregge vede il lupo e scappa. »

Ed egli restava, ma Dio lo liberò con la morte da tanta sciagura.

I suoi primi libri son filosofici affatto; gli altri hann' un fine teologico più immediato come a vescovo s'addiceva; ma si acchiudono in essi alcune parti schiettamente filosofiche, o perchè ciò richiede la materia, come nelle *Confessioni* l'indagine delle nostre facoltà o nella *Città di Dio* la censura e la lode de' filosofi pagani, o perchè alle verità rivelate anche misteriose si congiungono verità razionali, come la prova del libero arbitrio nella questione della grazia, e l'analogia tra spirito umano e natura divina nel mistero della Trinità. Le opere di lui mi pare si distinguano in cinque classi. La *prima* è de' libri *principalmente* filosofici; e si suddistingue in filosofici *puri* o *applicati*. Puri. *Contra academicos*, per difendere la certezza del conoscimento umano; *De beata vita*, per mostrare il sommo bene; *De ordine* per mettere in chiaro che dall'ordine esterno o de' corpi, e dall'ordine interno o dell'animo, apparisce Dio e la sua provvidenza; *De immortalitate animæ*, libro assai oscuro, e tale giudicato poi da sant'Agostino (*Ritr.*); *De quantitate animæ*, dove si mostra la spiritualità dell'animo umano e i gradi del suo perfezionamento; *De musica*, rilevando dalle nozioni musicali la teorica dell'idee divine, senza il cui splendore non potremmo concepire l'unità, il numero e l'armonia; *De magistro*, a provare che la parola esterna del maestro umano suonerebbe vuota di senso, quando non ci ammaestrasse nell'anima il Verbo di Dio e la Verità

sostanziale; *Soliloqui*, dove principalmente si svolgono le due serie contrapposte di concetti che si riferiscono a Dio e a ciò che non è Dio; poi, alcune epistole, come *De videndo Deo* a Paolina, negando (contro la misticità filosofica degli Alessandrini) che Dio possa vedersi quaggiù, o com'anche *De animæ origine*, dove, ponendo la origine prima di tutte l'anime da Dio, si confessa non chiaro se l'anime sien create mano a mano, o si trasmettano benchè non generate a modo de' corpi. Libri filosofici *applicati* sono la *Città di Dio* e le *Confessioni*; queste spiegano co' fatti d'Agostino il rinnovamento interiore dell'uomo dall'errore alla verità, e dal male al bene, quella chiarisce con la storia universale il governo della Provvidenza nel genere umano. La *seconda* classe è de' libri filosofici e teologici ad un tempo; come *De libero arbitrio*, dove alla disputa sulla Grazia introduce l'esame circa la libertà del volere, e a questa la dimostrazione *dialettica* dell'esistenza di Dio, cioè che la verità è una per tutti gl'intelletti e superiore ad essi, e perciò divina; o come *De Trinitate*, dove s'illustra il mistero della Trinità con l'analogia delle potenze dell'anima e si svolge la loro teorica; o come altresì molte fra l'Epistole morali; non che i due libri di somma importanza, l'uno *De diversis quæstionibus octoginta tribus*, questioni di filosofia e di teologia, e tra quelle la celebre *De ideis*, l'altro *Retractationum*, dov'egli esamina o corregge o spiega i libri pubblicati da lui catecumeno, prete, vescovo. La *terza* classe è de' libri teologici *principalmente*; come *De vera religione*, *Enchyridion*, *De duabus animabus*, e varie opere contro i Manichei, i Priscillianisti, Origeniani, Donatisti, Pelagiani; o i commenti sulle Scritture (mirabili l'omelie *in Joannis Evangelium*), e molte epistole contro l'eresie d'allora; ne' quali scritti non dimentica mai Agostino le ragioni naturali che precedono e accompagnano la fede, per esempio le qualità d'una religione vera. La *quarta* classe è de' libri quasichè solo teologici; come *De doctrina christiana*, e l'altro *De consensu evan-*

gelistarum, dove sant'Agostino scioglieva tante obiezioni (ripetute oggi) d'apparente contrarietà ne'racconti evangelici. La *quinta* classe è de'libri storici, come l'epistola *De obsessa et capta Roma per Alaricum*, e l'altre lettere per le devastazioni barbariche in Gallia, Spagna e Affrica, e il libro *De urbis excidio;* ma da' racconti vien sempre una conclusione religiosa e filosofica del reggimento divino.

Le cagioni che determinarono la filosofia di sant'Agostino mi paiono cinque massimamente: 1° I Manichei dettero a sant'Agostino l'occasione di ben chiarire la nozione dell'infinità e unità di Dio, e del come s'origina il male che non ha nulla di positivo, ma è privazione d'entità. 2° Il dubbio accademico dètte occasione a sant'Agostino di bene stabilire i fondamenti razionali della certezza in tutte le umane facoltà, e quindi la ragionevolezza del credere, e le leggi dialettiche. 3° I Neoplatonici, mentre incitarono sant'Agostino ad un alto filosofare, fecero sentire a lui sempre più quanto mancasse alla filosofia pagana, e il compimento ch'essa riceve dal Cristianesimo. 4° La scuola affricana d'Arnobio, di Tertulliano, di san Cipriano, dètte a sant'Agostino i pregi dell'ardore e della vigoría, e ancora i difetti delle antitesi studiate; che bensì dimostrano spesso una reale contrapposizione o correlatività d'idee, come (e l'ho già detto) ne' Soliloqui. Poi, sant'Agostino, continuando la detta scuola, n'emendò gli errori, segnatamente sulla natura dell'anima umana e su questioni teologiche. 5° I libri di Cicerone, per cui mezzo, più che in modo diretto, s'informò delle antiche opinioni, e s'infiammò nell'amore della sapienza.

Molti perfezionamenti recò sant'Agostino nella filosofia de'Padri. Primamente, si ebbe da lui un più preciso concetto della sapienza, e come vi si distinguano la parte soprarrazionale e la razionale; poi, come nella razionale sovraneggino tre concetti (o tre rispetti d'un concetto unico), Causa prima e indi la parte fisica della filosofia, Ragione prima e indi la parte logica,

Legge prima e indi la parte morale. Un altro perfezionamento si fu, che pel contrasto di sant'Agostino con gli Accademici da un lato, co' Neoplatonici dall'altro, egli stabilì più chiara la teorica del criterio interiore e degli esteriori. (*V. Contr. Acad.*, *De Ideis nel libro De quæst. oct. trib.*, e *De civ. Dei.*) Anche perfezionò la teorica dell'idee eterne, trattata scientificamente da sant'Agostino in più luoghi (*De lib. arb.*, *De trin.*, *De ord.*, *De musica*, *De Ideis* etc.) indicata più oratoriamente che altro da' Padri anteriori: e con più accuratezza egli confutò gli archetipi fuor della mente divina, non che le reminiscenze platoniche. (*V. Retract.*) Inoltre, benchè le dottrine sulla natura di Dio fulgessero già senz'errore in molti Padri, tuttavia il contrapposto (notato più volte) de' concetti che risguardano l'infinità e la finità, il necessario e il contingente, meglio apparì e più esplicitamente ne' libri di sant'Agostino. Nè va taciuto ch'egli strigò la teorica sulle facoltà dell'animo e sulla natura di esso, da certi errori che s'erano introdotti per via de' Gentili; oltrechè sant'Agostino ha veri trattati psicologici sulla spiritualità e immortalità. Poi, per l'esame accurato de' fatti interiori, come nelle Confessioni, non ha (parmi) sant'Agostino chi lo pareggi. Finalmente, perfezionò la scienza con quell'armonie, di cui ho parlato altrove, e che stabiliscono in lui la più alta comprensione dell'epoca prima.

Ora accennerò in breve, com'io soglio, il fondamento e i criterj e il metodo di filosofare d'Agostino, e com'egli salisse al concetto della scienza; mostrerò poi nell'altra Lezione, com'egli stabilisse la teorica degli universali e ne traesse la teorica dell'essere, del conoscere e dell'operare, onde si compone l'intera filosofia. Noterò qui di passaggio che le *Ritrattazioni* devono esaminarsi prima d'ogni altra opera da chi voglia sapere la definitiva sentenza d'Agostino in molte questioni.

Come Socrate, così i filosofi Cristiani principiano dalla coscienza, cercando nel conoscimento di noi stessi il conoscimento di Dio. Diceva Clemente Alessandrino:

« È adunque, com'è chiaro, la bellissima e suprema delle scienze tutte *conoscere sè stessi:* se alcuno, di fatto, conoscerà sè, conoscerà Dio. » (*Pædag. III*, 1.) È naturale, già notai, che il Cristianesimo pel suo fine pratico ci muova a considerare l'interno dell'uomo. Quel che fa la più umile donna per indagare lo stato dell'anima sua, fa pure il filosofo per indagarne la natura; riflettono entrambi sopra di sè, benchè a fine diverso; ma l'identità del riflettere fa passare da un fine all'altro con agevolezza e con grande utilità. Agostino dice nel *Compendio*: « Che cos' è conoscere la verità? Primo, conoscere te stesso, e cercar d'essere quel ch'esser devi, e correggere quel che devi emendare; secondo, conoscere e amare il tuo creatore, perchè in ciò consiste tutto il bene dell'uomo. » (*Enchiryd. XXVI.*) Ecco il fine pratico; ma il precetto per giungere alla scienza vien significato quasi con le stesse parole. Il secondo libro de' Soliloqui, dove s'esamina la natura dell'uomo filosoficamente, e con un dialogo tra la ragione d'Agostino e lui, comincia così: « *A.* Crediamo che Dio ci assista. *R.* Crediamo, se pur è ciò in nostro potere. *A.* Il potere nostro è Dio medesimo. *R.* Dunque prega brevemente e perfettamente quanto puoi. *A.* Dio immutabile, che io conosca me, che io conosca te. È pregato. » (*Sol. II*, 1, § 1.) Questa è la legge osservata sempre da sant'Agostino. Si volge alla coscienza di sè stesso com'al soggetto fondamentale d'ogni sapienza; ivi riscontra le relazioni con l'universo e con Dio; finanche ne' Sermoni al popolo non si parte dal suo costume; e il popolo intendeva e applaudiva, benchè dicesse Agostino: « Non voglio plausi, ma lacrime. » Così egli ammoniva di studiare l'immagine di Dio per conoscere Dio: *in imagine sua cognosce auctorem ejus.* (*In Joann. Ev.* 18. § 10.)

Ma, volgendosi alla coscienza, egli ancora vi scoperse i criterj spontanei e naturali per cui s'ascende a' sommi principj della filosofia, ossia a' criterj più riflessi e che son trovati ne' naturali dall'arte del ragionare:

criterj spontanei che tuttavia sono indubitabili, come la coscienza e come il fatto del conoscimento. E primo il criterio dell' evidenza. Se i migliori filosofi della Gentilità, come mostrai, concepirono il conoscimento, quasi un lume e uno splendore del vero, e la relazione tra questo e la mente quasi una evidenza (parole che usate popolarmente divennero proprie); molto più il Cristianesimo inchinava le menti a tali concetti, adoperando le stesse parole ne' libri santi, massime nel Vangelo di san Giovanni. Fatto è, ch' esse hanno il riscontro nella coscienza; perchè vedere ed evidenza, stando al senso predetto, significano la relazione manifesta tra l'intendimento e ciò che intendiamo; relazione innegabile, perchè l' apprendiamo; relazione tanto più innegabile nel Cristianesimo, che piega l' intelletto umano alla riverenza del vero. Sant'Agostino ci descrive assai bene tal fatto interiore. Così nell' *Epist.* 147 (§ 5) a Paolina, l' ammonisce, che se ella non vuole opinar di sapere ciò che non sa, nè credere temerariamente, le abbisogna sempre una ragione o di apprendimento, o di giusta autorità; altrimenti s' afferma o una fede non autorevole, o ciò che non è percepito nè pei sensi del corpo, nè per l' intúito mentale nell'evidenza dell' obietto conoscibile: *quod neque corporis sensibus aut animi contuitu in ejusdem rei, quæ cognoscenda est, evidentia percepistis.* E appunto dall'evidenza si produce la scienza e la certezza; perchè, dice Agostino (*De quant. animæ* 27, § 53): « Se lo sguardo mentale, che si chiama ragione, gettato su qualche cosa, *la vede*, dicesi *scienza*, ma se la mente *non vede*, benchè là volti lo sguardo, dicesi ignoranza: *itaque cum ille mentis aspectus quem rationem vocamus conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur etc.* » — « Vedere (così egli altrove) si dice in senso generale, non solo del corpo, sì ancora dell' animo, talchè vedere l'adoperiamo per intendere, ch'è la vista della mente: *intelligere qui visus mentis est.* (*Quæst. in Exod. II*, 72.) Ed anche il vedere appropriasi ad ogni senso per la relazione loro co' propri

obietti, appresa mentalmente, come se diciamo: Tocca qui e vedi se la cosa è a questo modo, e senti il suono di quel vaso e vedi s'e' sia incrinato. » (*In Joann. Ev.* 121, § 5.) E del vedere mentale e dell'evidenza intellettiva eccone gli esempi recati da sant'Agostino nell'epist. 111 (§ 3): « Altro è vedere per gli occhi del corpo come vedere questo sole, o per la veduta della mente come ciascuno entro sè vede sè stesso vivente, vede volente, vede cercante, vede sciente, vede nesciente. » E nell'epist. 147 (§ 6): « Ond'altro è sentire alcun che col corpo, altro è vedere entro di noi, nell'animo (e non pe'sensi del corpo), *una cosa evidente*, come la nostra volontà, o il nostro pensiero, o la nostra memoria ec.: *aliud mentis intuitu rem nihilominus evidentem, sicut nostra voluntas a nobismetipsis intus aspicitur etc.* »

Nella nostra coscienza vediamo poi molto chiaramente la relazione tra gli affetti dell'animo e la verità, perchè dove inclina l'affetto, ivi tende la riflessione, e vi tende a quel modo che l'affetto stesso le dà. Il Cristianesimo che ci avvezza sempre a considerare il nostro interno per mantenere giusta relazione tra verità e volontà, persuadeva naturalmente i Padri che non si dà riconoscimento del vero (se trattasi di que' veri che son anche leggi dell'operare morale, come i filosofici), quando l'affetto del vero e del bene non regga la volontà, e cón la volontà la riflessione. Sicchè gli affetti dello spirito, nati spontaneamente da lume interno della verità, diventano criterj secondarj per volgere il ripensamento a quella luce. La qual dottrina è sì ripetuta in sant'Agostino e sì nota, che io riferirò solo di lui queste parole: « Ha poi la scienza il suo modo buono, se ciò che suole gonfiare (*di superbia*), è vinto da carità delle cose eterne, la quale non gonfia, ma edifica. » (*De Trinit. XII.*) E poichè l'affetto al vero è sudditanza al vero, ch'è sopra di noi, nè noi lo creiamo, così in senso simigliante al socratico, benchè più alto, chiede Agostino umiltà ripetutamente a quel Dioscoro che lo interrogava su varie tesi di filosofia.

Ma la coscienza ci manifesta pure che l'intendimento di certe verità e la percezione d' alcuni fatti è naturale, indipendente da riflessione e da sottili ragionamenti. Tutto quello che contraddice a tali notizie spontanee e naturali non può essere vero: perchè ciò ch' è naturale, è; e ciò ch' è fuor di natura, è nulla. E quindi tutti coloro che partecipano alla stessa natura son capaci delle stesse verità, e noi le avvisiamo ne' linguaggi d' ogni popolo, e ciò chiamasi senso comune, che diviene un criterio secondario, perchè ci avvisa dello sviare che faccia il nostro discorso dalle naturali e prime notizie del vero. Il Cristianesimo rendeva molto riverenti i Padri a tal comunanza di verità e di cognizione; perchè il Cristianesimo stesso pone l' unità del credere e dell'amare nell' unità e nella universalità del vero. Se il Paganesimo cercava sottomettere la verità alla ragione, il Cristianesimo sottomette la ragione alla verità, come l' occhio alla luce. Le sètte filosofiche de' Pagani rendevano più o meno privata la verità, il Cristianesimo la fa pubblica e universale. E così dice appunto sant' Agostino: « La verità non è nè mia nè tua, non è di questo o di quello, è a tutti comune (*omnibus communis est*). E coloro che sanno come la verità è comune, non la fanno propria superbendo di conoscerla: *Non illam faciunt quasi suam superbiendo de illa.* » (*Enarr. in Psal.* 75, § 17.) Inoltre la *riprova* necessaria e in uso fra tutti coloro che, come sant' Agostino, riconoscono la indipendenza del vero dalla mente umana e la infinità ed eternità de' principj e dell'idee archetipe, sta in questo precisamente che l' universalità loro intima rifulge nella comunione delle menti umane, le quali vi *consentono tutte:* e ciò appunto chiamasi senso comune. I libri di sant' Agostino sovrabbondano di questa riprova, o contrassegno, o conferma, o criterio secondario che voglia chiamarsi, ma più specialmente nei libri *De ordine, De musica, De Trinitate, De libero arbitrio;* anzi l' eloquenza di lui è in questo argomento eccellentissima.

Infine ci mostra la coscienza, che noi tendiamo a credere, e che abbiamo bisogno di fede in moltissime cose; talchè rigettar la fede senz'altro è contro natura, benchè possa la scienza esaminare il giusto vincolo della fede con la ragione. Dice sant'Agostino: « Noi di necessità siamo condotti a imparare in due modi, dall'autorità e dalla ragione. L'autorità è prima nel tempo, ma quant'alla realtà è prima la ragione: *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.* » (*De ord. II*, § 26.) L'autorità è prima nel tempo, perchè le facoltà non si muovono a operare senz'impulso, e quindi occorre l'istruzione e l'educazione per autorità; la ragione poi, quant'alla realtà, è prima, perchè l'autorità si volgerebbe a' sordi, se la parola di lei non trovasse schiusi gli orecchi della mente, che quindi conosce *le ragioni* dell'autorità medesima. La coscienza inoltre ne attesta che tendiamo naturalmente così alla fede umana, come a credere in Dio; benchè poi l'atto soprannaturale del credere, inanellandosi col naturale, ad un tempo se ne distingua. L'escludere perciò la fede umana e la divina è contro natura; e la scienza dee solo determinarne i giusti confini. Avea dunque ragione sant'Agostino a dire nel libro filosofico *De ordine:* « L'autorità poi altra è divina e altra è umana; ma vera, stabile, somma è la divina. » (*II*, 27.) Fu ragionevole che sant'Agostino riconoscesse per criterj esterni della filosofia le due autorità, stabilita che fosse la validità loro; dacchè noi non possiamo intendere molte cose, se prima non le crediamo (*De mag.*, § 57); e molte cose che noi crediamo, son dimostrabili dalla ragione, e quantunque non tutti sien capaci di dimostrarle, sanno il motivo razionale del porgervi fede. (*Conf. VI*, *c.* 5.)

Io non dico ch'a sant'Agostino accadesse di determinare il modo preciso con cui si vuol adoperare l'autorità umana de' filosofi o della tradizione scientifica; chè non potevasi allora in tanto contrasto della Gentilità con la Cristianità; ma comunque, egli ebbe in istima i Platonici e i Peripatetici (confusi co' primi nella Città di

Dio); nè riprendendo le troppe lodi già pôrte loro nei primi libri (*Ritrat. I, c.* 1), ritrattò poi le lodi più temperate che continuò a dar loro ne' libri seguenti, come sarebbe la Città di Dio. Noterò di passaggio, che sebbene e' dica nel § 4 *De beata vita* d'aver *letti pochissimi libri di Platone*, si raccoglie dalle Confessioni che que' libri non erano di Platone, sì d'alcuni Platonici (*Conf. VIII, c.* 9, § 20): nell'uno e nell'altro passo si discorre del medesimo fatto e del medesimo tempo, ma nelle Confessioni più di proposito. È dunque assai probàbile che sant'Agostino conoscesse Platone come l'avevano contraffatto e in parte cristianeggiato i Neoplatonici.

Quant' all'autorità divina, sant'Agostino, come gli altri Padri che vennero alla Fede dalla filosofia, molto fu mosso dall'unità e universalità delle dottrine che si contengono ne' libri santi, tra l'incertezza, la moltiplicità e la contraddizione delle sètte pagane. (*Conf. VI, c.* 5 *e in molti altri luoghi.*) L'autorità pertanto delle Scritture, la qual'è principio delle scienze teologiche, serve d'aiuto a non ismarrirci nelle filosofiche, benchè muovano esse da principj razionali; e sant'Agostino ci dà molti esempi di tal doppio procedimento. Ma qui è da notare col Ritter che sant'Agostino disse: *Io non crederei a' Vangeli, se non mi movesse l'autorità della Chiesa cattolica* (*Contr. Ep. Marc.*): la qual cosa il Ritter non approva, benchè ne parli con molta temperanza. Quant'al mio subietto, m'appartiene il quesito: sant'Agostino diede forse in errore a stabilire fra tali confini l'autorità delle Scritture? A risolvere il quesito brevemente (come bisogna), è da premettere che le Scritture si considerano o quali documenti simili ad ogni altro, o qual parola rivelata. Se vengono considerate nel primo senso, la critica tratta di loro come di tutti gli altri libri del mondo: ma se vengono considerate nel secondo senso, la loro parola è significazione di quelle verità che fanno il Cristianesimo; però, sa che v'è e mostra ov'è e intende la parola genuina chi ne possiede lo *spi-*

rito. Ammesso dunque co' Padri e con sant' Agostino che lo spirito del Cristianesimo sia uno, e'non può essere se non dov' è unità. Ma non s'inferisce da questo, come reputa il Ritter, che si ristringa così lo spirito di Dio: lo spirito di Dio vien escluso dalla mala fede soltanto di chi resiste al vero (il che è di senso comune); nè va fuori dell'unità se non chi la disconosce con proposito malo e pertinace, e Dio conosce i suoi per tutta la terra. Sicchè non errò sant'Agostino determinando in tal guisa il criterio dell'autorità divina.

Se Agostino possedeva già i criterj, ascosi nell'uomo interiore, dell'evidenza, dell'amore e della fede, qual metodo mai poteva seguitare? Forse l'inquisitivo assoluto che comincia dal dire: *Io non so di sapere?* Socrate quando disse: Io so di non sapere, affermò almeno di sapere la propria ignoranza, e quindi il suo principio non è scettico, ma racchiude l'affermazione: e tuttavia esprime la pochezza de' veri posseduti nel Paganesimo. contro l'albagia de' sofisti che si reputarono sapienti. Il metodo d'Agostino e de' filosofi cristiani non può cominciare da un principio sì vuoto; perch' essi hanno coscienza di possedere molte verità. Hanno coscienza bensì d'ignorare molte verità o misteriose in sè, o non anco ragionate, benchè capaci di ragionamento. Quindi brillò la sapienza d'un principio medio tra la presuntuosa superbia del dommatismo, che dice: Io so tutto; e la superbia disperata dello scetticismo che dice: Io non so nulla; un principio, o signori, detto da sant' Agostino con lucida brevità: « Chi dice di sapere quel che ignora, è temerario; chi nega di sapere ciò che sa, è ingrato. » (*Serm.* 265, § 9.) La filosofia dunque vuol essere inquisitiva, non perchè dubiti delle verità che ci stanno evidenti nella coscienza, ma per combattere i dubbj, o per trovare le prime ragioni dimostrative, o per cercare nel noto l'ignoto; ma vuol essere dimostrativa, in quanto che con le dette ragioni dimostra o in via d'induzione o di deduzione, le verità che già sappiamo per coscienza evidente, sostenuta dall' amore e dalla fede. E tal è

appunto il metodo di sant'Agostino. Ho già narrato, ch'egli cadde nel dubbio degli Accademici; e quindi, sebbene già convertito alla fede, prima di battezzarsi cercò le ragioni per confutarli. Egli dice nel libro contro gli Accademici: « Voglio darmi alla ricerca del vero; ma poichè gli argomenti dell'Accademia già mi sgomentavano, anzi tutto mi son voluto premunire contr'essa. Noi siam eccitati ad imparare dall'autorità e dalla ragione. È certissimo a me di non mi dover mai separare dall'autorità di Cristo, della quale non trovo la più valida. Ma poichè son disposto non solo ad imparare la verità credendo, sì anche intendendo, ciò che si vuol cercare con sottilissime ragioni spero di rinvenire tra'Platonici ove le lor dottrine non repugnino alle sante scritture. » (*Contr. Acad. III*, 20, § 43.) Si capisce che, ponendo egli per certa l'autorità di Cristo, supponeva certo altresì un gran numero di verità naturali, benchè certe di certezza diretta o spontanea, non anche riflessa e dimostrata; e tuttavia non meno valida, perchè la dimostrata non istarebbe senza la naturale. Il che dice sant'Agostino nell'altra opera sua *De magistro*, filosofica anch'essa; dove mostra, per esempio, che per credere al racconto *d'Anania, Azaria e Misael*, devo già sapere che cosa è fuoco e l'esservi gettati, e il rimanerne illesi, e ch'è un re, e va'discorrendo; talchè in una cosa da credere se n'acchiudon sempre molte, non già credute, ma intese. (*De mag.*, 11, § 37.)

Nondimeno, contro i dubbj accademici, va sant'Agostino fin a quell'ultime verità semplicissime che non si posson mai negare senza contraddizione. E quali sono? Prima, i fatti supremi della coscienza, avvalorati pel ragionamento, verificati, cioè, dagli assiomi razionali. Così ne'Soliloqui, la prima indagine vien conclusa così: dunque tu sai d'essere, sai di vivere, sai d'intendere: *ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis.* (*Sol. III*, 191.) Egli fa vedere, come neppure i sensi c'ingannano, sì ci manifestano quel ch'essi devono secondo le lor leggi (*Contr. Acad. III*, 14, § 30, 31, 32); e mostra infine

come le verità dialettiche, o regole della ragione, son eterne ed innegabili, perchè necessarie, anche se nul-l'altro esistesse. (*Ibid.*) Così altrove: « Dubitarono, costoro; ma tuttavia chi mai dubiterà di ricordarsi e intendere, e volere e pensare e sapere e giudicare? Mentrechè, anche se dubita, vive; se dubita, ricorda onde dubiti, intende di dubitare, vuol esser certo; se dubita. pensa; se dubita, giudica di non dover assentire con temerità. » (*De Trinit.* X, § 14.) Notate, o signori: *Si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire;* ecco un aforismo, simile molto al *cogito ergo sum* del Cartesio; ma con tal differenza, che qui è dato, non come naturale fondamento della sapienza, bensì come fondamentale contraddizione degli scettici e contro di essi.

Confutati que'dubbj, sale Agostino alle ragioni supreme per via d'analisi, poi discende alla dimostrazione.

Procedendo così, non ignora egli già, che la mente umana va per distinzioni e composizioni: o, com'oggi si direbbe, con analisi e con sintesi. E mentre sant'Agostino insegna tal legge, nota che ciò accade per una tendenza dell'animo all'unità. Ecco le sue parole: « Io per un mio moto interiore e occulto, le cose che son da imparare posso discernere e connettere; e questa mia potestà si dice ragione. Che vi è poi da discernere se non ciò che si giudica uno e non è, o non è tant'uno quanto si giudica? E ch'è mai da connettere, se non per farne un'unità, quant'è possibile? Dunque, e discernendo e connettendo, l'uno io voglio e l'uno io amo. » (*De ord.* *II*, 18, § 48.)

Dal fondamento della coscienza, con que'criterj e con questo metodo, qual concetto della scienza, o signori. trasse mai sant'Agostino? Egli capì, come Socrate e Platone e i migliori tra'filosofi della Gentilità, che scienza non istà se non troviamo la ragione dell'assenso. Però ei dice: « La scienza non è se non quand'una cosa è percepita e conosciuta con ragione certa; *nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est.* » (*De quant. animæ*, 26, § 49.) E la questione che si tratta in detto

luogo va schiarita con un altro passo delle Ritrattazioni, ove si distingue il senso proprio e stretto della parola *scienza* dal senso largo ed improprio. Così egli: « Allorchè parliamo propriamente, diciamo sapere ciò solo che si comprende con ferma ragione della mente. Ma se parliamo con parole più adatte all' uso, come parla anche la Scrittura, si dice di sapere e quel ch' è percepito da' sensi del nostro corpo, e quel che crediamo per fede in testimoni degni; ma vuol intendersi bene il divario tra l' un significato e l' altro. » (*Retract.* 14, § 3.) « Tuttavia (così nell' *Epist.* 147, § 8) la scienza spetta sempre alla mente, tanto s' ella ritiene alcun che percepito e conosciuto pe' sensi del corpo, quanto per la potenza dell' animo stesso, e la fede è veduta dall' intelletto, benchè non si veda ciò che si crede. » Dunque sant' Agostino determina chiaro che percepire corporalmente e credere sono scienza anch' essi, dacchè il percepito e l' atto del credere gl' intendiamo nell' essere loro. E dice anch' altrove : « Se non oltrepassiamo i sensi del corpo e il senso interno, non si può giungere alla scienza; perchè ciò che sappiamo lo teniamo per l' apprensiva della ragione. » Quest' ultime parole sono nel *L. II*, § 9, *De libero arbitrio.* Or bene, in questo libro medesimo egli s' inalza alle ragioni eterne, immutabili, col metodo stesso di Socrate e di Platone. Dunque sant' Agostino capì che sotto la scienza delle cose mondane e sensibili, conosciute da noi, v' ha una scienza delle ragioni somme; la qual' egli comprese nel nome di sapienza. La sapienza poi contiene la filosofia e la teologia, secondochè muove dal lume intellettivo o dalla parola della Ragione somma; distinzione, già fatta in Agostino, che discerne, come vedemmo, il conoscere per via di ragione dal conoscere per via d' autorità; ma più esattamente notarono il divario gli Scolastici.

A ogni modo sant' Agostino salì chiaramente al concetto della scienza suprema o sapienza, e la distinse dalle scienze inferiori. Di fatto, dove si raccolgono mai le somme ragioni dell' essere, del conoscere e dell' ope-

rare? In Dio. Però la sapienza discorre di Dio. Ma, nell'ordine delle cose terrestri e pel fine del bene, l'anima umana è la somma ragione del resto. Però la sapienza discorre anche dell'uomo, in quant'è uomo. Il che vedremo con termini espressi e chiari in un passo della *Città di Dio* a quest'altra Lezione. Talchè sant'Agostino dice ne' libri contro gli Accademici (*L. I*, § 6): « Adunque da me non avrete se non la definizione non mia nè nuova, ma de' prischi uomini, e della quale non so come non vi ricordiate. Non ora per la prima volta voi udite: esser la sapienza *la scienza delle cose umane e divine.* » E ne' *Soliloqui:* « Che vuoi sapere? — Dio e l'anima — Nulla più? — Null'altro. » (*I.* 2, § 7.)

Nel libro poi *De div. quæst.* (*II*, *qu.* 2, § 3) distingue la sapienza dalle scienze secondarie: « Probabilmente sapienza si suol chiamare quella che risguarda l'intendimento delle cose eterne; scienza poi, che si riferisce a' sensibili corporei. » Così pure in senso pratico, pone sant' Agostino tal divario: Sapienza è conoscimento e amore di lui ch'è sempre e immutabilmente; scienza è astenersi dal male. (*Enarr. Psalm.* 135, § 8.)

Com'egli svolgesse la scienza suprema dirò quest'altra volta.

LEZIONE VENTESIMAQUARTA.

SEGUE FILOSOFIA DI SANT' AGOSTINO.

Sommario. — Teorica degli universali. — Idea d' entità. — Sant' Agostino ne trae i principj della ragione. — Dal concetto d' essere il concetto d' essenza, o di natura; e indi quello di sostanza. — Ma in che senso appropriati a Dio. — Significazione precisa dell' assioma di causalità. — L' essere ci palesa i tre concetti di *vero*, di *bello* e di *buono*; la medesima cosa, ma son tre diverse attinenze con noi. — La nozione del bello non si ristringe da sant' Agustino alle cose corporee. — Quanto al buono, si distingua l' uso e l' abuso delle cose che tutte son buone; e perchè. — La mente di sant' Agostino e de' Padri levasi all' *Ente ch' è da sè*; aiuto che n' ebberu dalla Scrittura. — Ciò dimostrano più luoghi di sant' Agostino. — Dall' ente ch' è per essenza, il concetto di verità essenziale, di bellezza essenziale, di bontà essenziale. — Ma questo concetto implica l' altro di ente per partecipazione, di verità e bellezza e bontà partecipate. — Sant' Agostino cava l' idea di creazione dal concetto di *poter essere*, concetto che implica il *poter far essere*, o di causa; causa che quand' è assoluta o perfetta è creatrice. — La materia informe è un che incoato, è nulla. — Grossolanità di chi nega la creazione. — Essa risponde al concetto d' onnipotenza. — Conservazione positiva. — Si risponde ad una obiezione. — La conservazione dà la ragione del tempo. — Argomenti per dimostrare l' esistenza di Dio. — La filosofia si tripartisce in teorica dell' essere, in quella del conoscere e nell' altra dell' operare. — S' esamina su ciò un lungo squarcio della *Città di Dio*; squarcio che contiene i sommi capi della filosofia cristiana e *l' ordine loro*. — È mostrato ivi che la mente umana sorge alla causa prima, alla ragione prima e alla legge prima, o a Dio. — Accuse d' antropomorfismo, assurde contr' una filosofia ch' esclude ogni limite da Dio e ogni somiglianza con le creature. — In questa filosofia si sale a Dio per mezzo delle creature, ma le creature sono via, non termine del concetto; quindi si cansa l' induzione astrattiva. — Come sant' Agostino stabilisca bene la differenza tra indefinito e infinito; benchè la lingua latina chiami talora infinite anco le creature; ma in che senso. Che vuol egli dire: l' infinito è finito a sè stesso? — Dalla nozione che Dio è l' essere per essenza, si trae la nozione de' divini attributi. — E gli attributi, concepiti per tal modo, escludono tutte le apparenti contraddizioni supposte da' razionalisti, le quali nascono da concepire in Dio il *modo* stesso d' operare ch' è nelle creature. La somiglianza corre tra le creature e Dio, non viceversa, giacchè il finito è nella potenza di Dio come in causa, ma per modo *infinito*. Ordine mondano costituito dalla moltiplice varietà delle perfezioni, e dalla successione de' tempi. — Individualità dell' uomo. — Semplicità dell' animo provata dalle immagini, dalla semplicità delle cose intelligibili, dalla coscienza e dalla superiorità rispetto a' corpi di cui giudichiamo. — Come il senso si distingua dalla ragione. — Senso intimo distinto da' sensi esteriori; e come da quello solamente nasca l' appetito. — Tutto rendesi noto per la ragione. — Ragione propriamente detta e intelletto. — Senso spirituale o volontà. — Quanto alla teorica della conoscenza, sant' Agostino mette in Dio la ragione prima; esclude bensì l' *intúito* naturale, o comune ad ogni anima, dell' idee divine, benchè stimi necessaria o comune la loro *notizia o concetto*. — Nega non meno l' intúito naturale di Dio; com' i Dottori, distingue la notizia *speculare* o mediata dall' immediata; anzi per maggiore chiarezza indica i due significati latini della

frase *speculantes Dominum*, e come il greco non dia tal equivoco. — Dio illustra ogni intelletto per guisa *immediata* e ad un tempo misteriosa; talchè tutto giudichiamo per quella luce, ma senza vederne la fonte. — Però tutti siam condotti naturalmente a conoscere Dio. — L'intelletto conosce sè, perchè identico l'*intellettuale* e l'intelligibile. — Conosciamo i corpi per via delle passioni e della percezione immediata. — Della teorica dell'operare. — Si risponde ad un'accusa sul libero volere. — Conclusione circa que' tempi; e come mai la Cristianità cadesse ne' barbari; ma la vittoria è di quella, come sua unicamente la civiltà.

Mostrai per l'altra Lezione che sant'Agostino, esponendo nelle Confessioni la propria vita, fa un esame profondo della coscienza umana, e che rinviene in essa le relazioni con Dio e con l'universo, con la fede e con la ragione. Da queste profondità dell'essere suo, rinnovato pel Cristianesimo, trasse sant'Agostino (io diceva) il proprio sistema, che fu così un'immagine speculativa di quel che realmente accadeva in lui com'uomo e come cristiano. Perciò, com'egli in pratica cominciò dalla coscienza per vedere quel ch'egli era e di che bisognava, così in teorica cominciò pure dalla coscienza per apprendervi la scienza dell'uomo e di Dio: il cristiano e il filosofo s'incontrarono nella stessa operazione, nello stesso subietto e nel fine supremo. E nella coscienza ei trovò la natura umana, e nella natura i criterj naturali, che tanto son regole di bene speculare, quanto son leggi di ben operare. Co' criterj naturali trovò il metodo vero, che va dalla certezza naturale alla scientifica. cercando e dimostrando, distinguendo e componendo. per induzione e per deduzione; talchè si levò egli al concetto delle ragioni supreme, ov'è posta la scienza prima o sapienza. Rimane oggi a vedere con brevità la teorica degli universali; *teorica somma che porge i criterj scientifici supremi*, e indi si *triparte* nella teorica dell'essere, del conoscere e dell'operare.

Procedendo da' particolari a' generali, come vuole la natura e richiede l'ordinamento della scienza, c'imbattiamo a quell'astrazione ultima ch'è l'idea d'entità, entità conosciuta e affermata in ogni cosa. La qual'astrazione naturalissima (come lo mostra il vocabolo *essere* adoperato da tutti) fu riflessivamente pensata

da' più antichi filosofi; e Platone e Aristotile han conosciuto i principj più immediati e astratti, usciti da quell'idea, e buoni a *verificare* (benchè non sufficienti a formare) ogni nostro giudizio, cioè gli assiomi d'identità e di contraddizione. Sant'Agostino li prese dall'antica dialettica greca, com'apparisce ne' *libri contro gli Accademici*. Mostrando egli la necessità delle leggi dialettiche, muove dal principio di contraddizione; per esempio: non può lo stess'uomo essere immortale e mortale; non può essere insieme beato e misero; ciò che vedo, o è corpo o non è corpo ec. « Queste e altre cose molte (dice Agostino) appresi per la dialettica esser vere, comunque stieno i nostri sensi; vere per sè medesime. » (*Contra Acad. III*, § 29.) E adoperò contro gli Accademici l'argomento per *repugnantiam*, enumerando più proposizioni spartite in modo contrario; e dice: « Non sarò costretto a tenere l'una o l'altra, ma non potrete negarmi che queste partizioni, come tali, non sieno vere. » (*Ivi*, § 23.) Dal concetto d'*essere* notò procedere quello d'*essenza;* perchè, dic'egli, come da sapere si fa il nome di sapienza, così da essere quello d'essenza (*essentia*), nome non usato da' Latini antichi e rispondente all' οὐσία de' Greci. (*D. C. Dei XII, c.* 2.) Ma il concetto d'essenza è più determinato che quello d'essere astrattissimo, e (al dire d'Agostino) equivale al concetto di natura, che non è altro se non ciò che la cosa è nell'essere proprio « *nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse.* » Così il concetto di essere e di natura, preso generalmente, si suol chiamare anco sostanza, ma è più determinato, perchè significa sussistenza « *da subsistere substantia:* » ogni cosa, di fatto, sussiste a sè stessa « *omnis enim res ad se ipsam subsistit.* » Più propriamente poi, e più determinatamente, sostanza s'intende di ciò ch'è soggetto d'altre cose, come del colore, delle forme corporee ec.; e in tal senso, il detto concetto non appropriasi a Dio. Nelle quali parole voi riconoscete, o signori, l'*assioma* di sostanzialità. E sant'Agostino ebbe gran cura

di bene stabilire i concetti di essenza, di natura, di sostanza, di qualità o accidente, per poi discorrere del mistero della Trinità. (*De Mor. Manich. II*, § 2; *De Trinit. VII*, § 9, 10.) Nell' universalità dell' idee e de' principj scôrse sant' Agostino anche l'idea di causa e d'effetto, cioè d'ente che passa dalla *potenza* all'essere, e di ciò che opera questo passaggio; e significò tal'idee con forma precisa di principio: nulla si può fare senza causa: *nihil posse fieri sine causa:* principio che interpreta bene l'assioma identico *ex nihilo nihil fit*, dal niente non si fa niente: male interpretato dai filosofi gentili. (*De ord. I*, § 11.)

L'essere poi ci manifesta tre universali attributi per via di tre relazioni nostre con tutto ciò che è: triplicità, già posta da Platone e ricorrente sì spesso ne' libri di sant' Agostino, cioè il *vero*, il *bello* e il *buono*. È sempre l'essere (chè all'essere si oppone solo il nulla), ma sott' aspetto diverso. Però dice sant' Agostino: « Tutte le cose son vere, in quanto sono; nè altro è la falsità, se non quando si giudichi che sia ciò che non è. » (*Conf. VII*, *c.* 15.) E altrove: « È vero ciò che è così come sembra al conoscitore, se questi voglia e possa conoscere. » (*Solil. II*, § 8.) La verità, dunque, è concepita da lui, come attributo di ciò ch'è, e che ha relazione con l'intendimento. Bello poi è tutto ciò che è, in quanto è compiuto o perfetto in sè medesimo, vale a dire è un ente, ha propria unità, od è l'unione di più enti che rendono forma d'unità; sicchè muove gli animi ad amarlo. « Ogni forma di bellezza, dice Agostino, è l'unità. L'unità poi è, in quanto ogni cosa è una. (*Epist.* 19, § 2.) Giacchè nient'altro è l'essere, ch'esser uno; e in quanto ciascuna cosa perviene a unità, in tanto è.... Le cose semplici sono per sè, essendo une; e le non semplici con la concordia delle parti imitano l'unità e in tanto sono in quanto la conseguiscono. (*De Mor. Manich. II*, § 8.) E se nelle cose non fosse decoro e speciosità, *esse non ci moverebbero ad amore.* » (*Conf. IV*, *c.* 13.) Chi interpreta quell' unità del bello, com' unità astratta, non

prende la vera intenzione di sant'Agostino; egli tratta d'unità nel senso d'*entità compiuta* in sè; e san Tommaso ne ripete quasi le parole. Quindi la definizione del bello « *congruenza delle parti con una certa soavità di colore* » non è generale, ma ristretta a'corpi umani, come si scorge nel contesto, perchè ivi si prova che tal forma o specie di bello, concepita nell'animo, è migliore che nel corpo; onde segue (dice Agostino) che l'animo come più bello, così è più amabile del corpo. (*Ep.* 3, § 4.)

Il *bello*, adunque, si considerò da sant'Agostino qual attributo di tutto ciò ch'è, in quanto v'ha relazione l'animo che ne vede la perfezione e l'ama. Indi viene ancora il concetto del *buono*. « Tutte le cose son lodevoli a buon dritto, giacchè per ciò appunto che sono, son buone. (*De lib. arb. III*, § 21.) E ch'è mai quest'universale attributo di bontà? Tutte le cose son buone in sè stesse e fra loro, perchè hanno entità e bellezza o perfezione, e l'animo appetisce d'appropriarsele e d'unirsi ad esse in qualunque modo: talchè l'uso di ciascuna cosa è buono, e il solo abuso è male; nè il male per sè viene appetito da nessuno. » (*Passim, e Sermo* 72, § 4 e 5.)

Distinti così nell'essere i tre aspetti generali del vero, del bello e del buono, la scienza degli universali va più oltre; levasi alla nozione dell'ente ch'è da sè, ch'è per essenza e ch'è perciò somma verità, bellezza e bontà; levasi poi alla nozione delle cose che hann'essere, verità, bellezza e bontà per via di partecipazione; concetti legati fra loro da quello di causa assoluta o creatrice. I Padri, e sant'Agostino in ispecie, ebbero dalla Bibbia l'aiuto a pensare l'ente assoluto; il che non poterono i Pagani in modo perfetto, ma più o meno confusero l'ente con l'essere astratto, quantunque Platone s'accosti alla verità. Sant'Agostino parla di ciò in più luoghi, ma è più notevole il trattato 48 *in Joann. Ev.*, sì per la precisione e sì per la popolarità d'idee tanto sublimi: « *Io sono quegli che sono.* Forse il cielo non è? non è la terra? Non tutto ciò che vi si trova?

non è l'uomo? non è l'angelo? Sì, ma ciascuna cosa, e di qualunque eccellenza, se è mutabile, non è veramente (in modo *assoluto*); non è ivi l'essere vero; vi è anche il non essere. In ciò che si muta, avvi alcun che, il quale cessa, muore, non è più. L'essere vero è il *necessario*, l'*immutabile*. » (§ 10) E altrove: « Quando il Signore disse: *Ego sum qui sum;* e ancora: *Qui est, misit me ad vos* (*Exod. III*, 14), non si curò d'ammonire che tal nome è a lui in eterno, perchè senza dirlo s'intende. Egli è, veramente è; e appunto perch' è veramente, è altresì senza principio nè fine: *et eo ipso quod est, sine initio et sine termino est.* » La qual nozione sceverò dall' eternità ciò che non finisce, ma ch'ebbe principio, come l'animo; confusione propria de' Gentili. (*Enarr. in Ps.* 134, § 6.)

Un sì alto concetto trae seco l'altro di verità assoluta o essenziale: « Laonde siamo ammoniti salutarmente (così sant' Agostino) di levar gli occhi da questo mondo, ch' è corporale e sensibile, e drizzarli a Dio, cioè alla verità (*ad Deum, idest veritatem*) che sta nell' intelletto e nell' interno della mente; la qual verità non passa ed è immutabile, nè ha immagine di falsità, da cui non si possa discernere: *quæ non habet imaginem falsi, a quo discerni non possit.* » (*De D. quæst. oct. trib.*) E Dio è il bello essenziale. « Di fatto, dice sant' Agostino, se non per mole o per collocazione giusta di parti, come i corpi, ma bella diciamo e conosciamo e vogliamo la mente nostra per intelligibile perfezione, e in tal bellezza ci riformiamo alla immagine di Dio; molto più, adunque, la bellezza dello stesso Dio che a sua immagine ci riforma non si ha da stimare in mole corporea, ma tant' egli è da credersi più incomparabilmente bello, quant'è più incomparabilmente giusto. » (*Ep.* 120, § 20.) E con breve sillogismo così prova sant' Agostino, che Dio è il bene sommo. « È sommo bene ciò di cui nulla v' ha superiore, Dio poi è bene e a Dio non istà nulla di sopra; dunque Dio è il sommo bene. » (*De duab. anim.* § 10.)

Ma se c'inalziamo a ciò ch'è per essenza, questo concetto implica l'altro di ciò ch'è o può essere per partecipazione, vale a dire che non è l'essere stesso, sì ha l'essere, e cominciò e può finire e si muta; e che non è la verità stessa, sì ha verità; nè la bellezza stessa o la bontà, sì ne partecipa più o meno e può non averle. Così, dice sant'Agostino, il Verbo di Dio è la specie prima per cui sono specificate tutte le cose e la forma per cui sono formate: *species prima qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma qua formata sunt omnia.* (*De D. quæst. oct. trib. XXIII.*) Si capisce tosto che ciò ch'è in parte e può non essere, è in virtù di ciò ch'è per essenza (*ivi*); e tal concetto è quello di creazione sostanziale o *ex nihilo.* « Dio (così sant'Agostino) ch'è somma essenza, essendo cioè sommamente ed immutabilmente, détte l'essenza alle cose che egli creò dal nulla, ma non già l'essere sommo: ad alcune concedeva più dell'essere, ad altre meno, e così ordinò le nature co' gradi dell'essenze: *naturas essentiarum gradibus ordinavit.* » (*De C. Dei, XII, c.* 2.)

I Padri e sant'Agostino con loro, cavano l'idea di causalità dal *poter essere*, ch'è potenza *attiva* in chi fa essere; se no, il poter essere è nulla, e dal nulla fassi alcun che. Perciò cavano pure dalla onnipotenza il concetto di assoluta causalità. La causalità è un fare dal nulla, perchè ciò che comincia non era; ma non lo fa il nulla, bensì è una potenza che lo fa essere, perchè ciò che comincia ad essere poteva essere. « Mi domanderai forse (dice sant'Agostino) perchè le cose vengano a mancare? Perchè sono mutabili. Perchè mutabili? perchè non sono sommamente. Perchè non sommamente? perchè inferiori a chi le ha fatte. Chi le fece? Chi è sommamente. Chi è mai? Dio.... Perchè le fece? Perch'elle fossero; giacchè in quanto hann' essere son buone, come l'ente sommo è il sommo bene. Onde le fece? giacchè ciò ch'è, convien che sia d'una qualche specie (o *natura*). — Ciò che ha specie (così egli prosegue), ha una qualche forma (o essenza) ed è di qualche bontà. Così

Dio ch' è la specie, la forma, l' ente, il bene per essenza, creò le cose da ciò che non ha nessuna forma e nessuna specie, ossia dal nulla — *quod nihil est aliud quam nihil.* — La stessa materia informe è un che incoato, e però non è nulla, e tutto ciò che è o è Dio o è da Dio. » (*De vera rel.* 35.) « Nè ciò puoi negare, se a caso non ti muove (così altrove) la grossolanità di coloro che negano potersi fare alcun che dal nulla, quando si dice fatto Iddio onnipotente! Ma come? può il fabbro averlo co'numeri della ragione, contenuti nell'arte sua, fare i numeri sensibili, contenuti nel suo esercizio (cioè l' ordine dell' artificio);.... e se la natura fece il legno (di cui servesi il fabbro) dalla terra e dagli altri elementi, Dio non potrà dunque fare quest' ultime cose dal nulla? » (*De mus.*, *VI*, § 57.) « E onnipotente non è chi cerca giovarsi di qualche materia, onde faccia ciò che vuol fare. » (*Contra Fortun. I*, § 13.) Così sant' Agostino confutava i Manichei e gli altri eretici, che (com' altrove notai) mantenevano il panteismo o il dualismo de' Gentili. L' idea di creazione, ch' è quella di principio assoluto, da cui dipendono le sostanze, reca con sè l' altra di conservazione positiva in virtù del medesimo atto divino; giacchè le creature non han l' essere da sè, ma lo ricevono; e se il principio che lo dà si ritrae, l' essere s' annienta. « Chi mai, dice sant' Agostino, crea tuttora le cose, se non chi opera sempre? » O dunque, che divario ci corre tra gli effetti primitivi e la loro conservazione? Eccolo: « Dio crea queste cose ora da ciò che già è; allora poi da ciò che non era punto. » (*De Gen. ad Litt. V*, 11.) « Ma se Dio sottraesse l' efficace sua potenza alle creature, queste non rimarrebbero un istante. » (*De C. Dei*, *XXII*, 2.) Chi obietta poi che in tal modo si toglie la libertà, perchè passivo è l' effetto della creazione, non considera che l' effetto (cioè la sostanza creata), passivo quant' al ricevimento dell' essere, subito è attivo nell' essere stesso, perchè lo riceve in atto e condizionato ad operare secondo le sue leggi. Anzi tal passività di ricever l' essere non è mica un patire qual-

che attività esterna, ma un venire all'entità. La conservazione poi dell'esistenza, limitata per sè ad un attimo, è appunto la ragione del tempo; sicchè, dice sant'Agostino, non v'ha tempo, nè vi fu, nè vi sarà, che Dio non l'abbia creato. (*De Gen. ad Litt. IV*, § 37.)

S'intende da tutto ciò, che, posta la certezza dell'essere nostro per via della coscienza (di che parlai nell'altra Lezione), e posta la certezza del mondo sensibile (di che pure parlai), tali concetti della filosofia di sant'Agostino ci dánno pronta la dimostrazione della sussistenza di Dio; perchè, posto il finito e il partecipato, è posto l'infinito e ciò ch'è per essenza; ond'egli ripete spesso che tutte le cose gridano: Non ci siam fatte da noi. Ma l'argomento più bello e più elaborato è svolto nel 2° libro *De libero arbitrio.* Ivi mostra sant'Agostino, che come le cose percepite da'sensi non si moltiplicano secondo il numero de'sensi stessi, così le verità intelligibili le percepiamo in comune, come a dire la giustizia, la bellezza, le ragioni de'numeri e va' discorrendo; e poichè queste verità ci si mostrano necessarie di necessità assoluta, son anco eterne e superiori all'anima nostra; e poichè, ancora, di superiore all'anima non vi può essere altro che Dio, dunque tali verità son Dio che splende al nostro intelletto, e Dio è.

Stabilita così la somma dottrina degli universali, e veduto che Dio è l'ente per essenza, e come tale è il vero, il bello, il buono supremi, conséguita che la filosofia si tripartisce nella teorica dell'essere, e in quella del conoscere che ha per obietto il vero ed il bello, e in quell'altra dell'operare che ha per obietto il bene. E sant'Agostino insegna che Dio è il principio dell'essere, la ragione del conoscere e la legge dell'operare: *causa essendi, ratio cognoscendi, ordo operandi.* Egli esplica ciò in un passo magistrale della Città di Dio. dov'espone ed approva le dottrine platoniche. Già dissi altra volta che queste dottrine sono de' Neoplatonici, e che sant'Agostino le cristianeggiava, intendendole a suo modo; perchè nel luogo medesimo confessa di non avere

ben chiaro il concetto di quella setta. Il detto luogo è un sunto del sistema, e merita che se ne dia cenno, traducendo quasi a parola. Se il fine mio è di dare le nozioni generali di tal sistema, come renderle meglio che a dettatura di sant'Agostino?

« La filosofia, secondo Platone, si può partire in naturale, deputata alla contemplazione delle cose, in razionale, per cui il vero si distingue dal falso, e in morale che tratta dell'operazioni; cioè fisica, dialettica ed etica. Questa divisione può ridursi all'altra di contemplativa ed attiva; nella prima delle quali fu eccellente Pitagora, e nella seconda Socrate e in ambedue Platone, che le compose in unità, perchè di fatto lo studio della sapienza si riferisce alla contemplazione e all'azione. La fisica, pertanto, è ordinata alla contemplazione, l'etica all'azione, e la dialettica è necessaria ad ambedue, benchè più appartenga al contemplare. Or trovasi in Dio e la cagione del sussistere e la ragione dell'intendere e l'ordine del vivere. De'quali tre capi, l'uno si riferisce alla parte naturale, l'altro alla razionale e il terzo alla morale. L'uomo fu creato di tal maniera, che per la mente, ond'egli supera le altre cose, può arrivare sin a Lui, che a tutte le cose è superiore, cioè all'uno, vero, ottimo Dio, senza cui nessuna natura sussiste, nessuna dottrina istruisce, nessun uso d'opere giova. Però lui si vuol cercare ove a noi tutto è sicuro, lui contemplare ove tutto è certo, lui amare ove tutto è retto. Or quanto alla *scienza naturale*, Dio è spirito, che non è nè corpo nè somiglianza di corpo. Di fatto, l'uomo pensa ciò che non si vede, o anche pensa ciò che prima erasi veduto, ma che ora non si vede. Pure ciò che s'appresenta al pensiero, già non è corpo, ma somiglianza ideale del corpo. La mente poi, per cui vedesi entro di noi questa similitudine del corpo, nè è corpo nè similitudine di corpo; e veramente, ciò onde si giudica se le cose son belle o deformi, vuol esser migliore delle cose giudicate. Adunque la mente umana non è corpo, poichè non è corpo la stessa similitudine mentale del corpo.

per la quale pensiamo le cose corporee. Ma se l'anima nostra non è corpo, come può essere corpo il creatore dell'anima? Adunque Dio non è corpo, e bisogna trascendere ogni corpo per cercare Dio. Inoltre tutto ciò ch'è mutabile non può esser Dio, e però bisogna trascendere con la mente anco tutte le anime e tutti gli spiriti capaci di mutazione; è necessariò insomma trascendere col pensiero tutte le cose finite. Queste sono o con vita, o senza vita. Le cose senza vita son contenute nel corpo del mondo, hanno figura, qualità sensibili e moto ordinato, e consistono ne' primi elementi distribuiti per ogni dove dal cielo sino alla terra. Le cose che hanno vita si distinguono in diverse classi: ci ha la vita che nutrisce e conserva, qual è negli alberi; la vita che nutrisce, conserva e sente, come ne' bruti; che nutrisce, conserva, sente e intende, com'è negli uomini; o che non abbisogna di cibo, ma solo conserva, sente e intende, qual è negli angeli. Ma Dio trascende tutto ciò, perchè egli solo veramente è, in quanto è incommutabile; e poichè Dio incommutabile è colui ch'è per essenza, ed è per sè, e semplicemente è, segue ch'ogni altra cosa è da lui. E s'inferisce di più, che in Dio non altro è l'essere, altro il vivere, quasi egli possa essere e non vivere; nè in lui altro è il vivere, altro l'intendere, quasi possa vivere e non intendere; nè altro è a lui l'intendere e l'esser beato, quasi possa intendere e non esser beato; ma ciò ch'è a lui vivere, intendere, esser beato, è a lui essere. Da quella immutabile e semplice essenza tutto è stato fatto, ma lei non ha potuto farla cosa veruna. Tutto ciò ch'è, o è corpo o è vita; ed è meglio la vita che il corpo; e la specie del corpo è sensibile, ma la specie della vita è intelligibile, e però questa è migliore dell'altra. Sensibili specie diconsi quelle che si posson sentire con la vista e col tatto; e intelligibili quelle che s'intendono con la veduta dell'intelletto. Che poi le specie sensibili sottostieno alle intelligibili s'arguisce da questo, che non avvi bellezza corporale, o in istato come la figura, o in moto come il canto, delle

quali l'animo non giudichi; il che non potrebbe fare, se in lui non fosse una specie migliore delle specie sensibili, senza grandezza di mole, senza strepito di voci e senza spazio di luogo e di tempo. E tuttavia, come le specie sensibili son mutabili nelle cose corporee, così le *specie intelligibili* son mutabili nella mente umana; che se ciò non fosse, non avverrebbe ch' uno giudicasse meglio di un altro delle specie sensibili, nè meglio l'ingegnoso del tardo, o il perito dell'imperito, o il più esercitato del meno esercitato, nè meglio infine uno stesso uomo quando s'è perfezionato che innanzi. Or tutto ciò che riceve più o meno, senza dubbio è mutabile; da che s'inferisce, che nelle cose corporee e nelle vite intellettive non trovasi la specie prima e perfettissima che dev'essere immutabile. Adunque, sebbene niuna cosa manchi d'una specie, perchè se alcuna cosa ne mancasse sarebbe nulla; è vero altresì che tutte le specie e dei corpi e degli animi sono mutabili; ond'accade che gli uni e gli altri sieno più o meno speciosi; e però si conclude che v'ha una mente, ov'è la prima e non mutabile specie; ed ivi è il principio verissimo di tutte le cose. Ond'anche a' Platonici Dio manifestò quel che di lui è noto; perch'essi conobbero le cose invisibili di lui per mezzo delle visibili; conobbero, cioè, la sua virtù sempiterna e divinità, da cui tutte le visibili e temporali cose furon create.

» Quant'alla *parte razionale*, ossia alla dialettica, non voglia Dio che a Platone io paragoni coloro, che come gli Epicurei posero il giudizio della verità ne' sensi del corpo, e opinarono che tutte le cose conoscibili debban misurarsi con le fallaci regole di quelli; nè paragoneremo a lui chiunqu'altro come gli Stoici porti giudizio, che la logica deve prendersi dal senso, e che pe'sensi l'animo concepisca le nozioni. le quali, spiegate poi con la definizione, producano e congiungano in sè la ragione tutta dell'imparare e dell'insegnare. Fa meraviglia qui che gli Stoici chiamin bello soltanto il sapiente, e non possano poi dire con quali sensi del corpo abbian ve-

duto la forma e il decoro della sapienza. Ma vuolsi co' Platonici distinguer ciò che si vede con la mente da ciò che s'apprende co' sensi; nè si vuol togliere a' sensi ciò ch' e' possono, nè dare a' sensi ciò ch' e' non possono. Il lume della nostra mente, per cui impariamo tutte le cose, è lo stesso Dio, il quale com' è causa di tutto, n'è anco la ragione.

» E passando alla *morale*, si cerca ivi di quel bene sommo, a cui viene riferita ogni nostra operazione, e che appetiamo non per altra cosa, ma per sè medesimo, cui acquistato, non cerchiamo altro per essere beati. Quindi egli è detto il fine, giacchè vogliamo le altre cose per lui, ma lui vogliamo per sè medesimo. Questo beatifico bene altri dissero risedere nel corpo, altri nell'animo, altri in ambedue; il che opinarono essi, considerando che l'uomo si compone d'anima e di corpo. E però coloro che aggiunsero una terza specie di beni esterni, come la gloria, l'onore, il denaro, non li stimarono finali, ma sì mezzi al fine, perchè son male a' cattivi e bene a' buoni. Tutti adunque costoro cercarono il bene nell' uomo, o nel corpo di lui che n'è la parte peggiore, o nell'animo ch' è la parte migliore, o in tutto l'uomo; ma o in una parte o nel tutto, sempre nell'uomo. Cedano essi pertanto a que' filosofi che dissero beato l'uomo, non s'ei fruisce il corpo o l'animo, bensì Dio; non Dio per altro come il corpo o l'animo, o come l'amico l'amico, ma come l'occhio la luce, se pure alcun che di tali cose può paragonarsi alle divine. Quindi Platone stabiliva che il fine del bene sta nel vivere con virtù, e ciò solo accadere a lui che abbia notizia e imitazione di Dio, nè per altra cagione può uno essere beato. Però egli disse ancora che il filosofare sta nell'amore di Dio, e che lo studioso della sapienza è beato allorchè gode di Dio. Chi, se non è miserrimo, potrà negare nome di beato a colui che gode di ciò che ama, e ama il vero e sommo bene? Questo vero e sommo bene è Dio, ch' è fine di virtù e di beatitudine per la volontà, ragione per l'intelletto e causa

dell'esistenza nostra e di tutte le cose. » (*De C. Dei*, *VIII*, c. 5, 6, 7, 8.)

Eccovi, o signori, in poche parole il sistema della filosofia di sant'Agostino, anzi quello di tutta la filosofia de' Padri. Voi notaste, io credo, *nella teorica dell' essere* l'alto concetto di Dio, dell'uomo e del mondo. Tal filosofia s'accusa oggi d'antropomorfismo. Ma, voi capite facilmente com'una sapienza, che mette la nozione di Dio in ciò ch'*è per essenza*, escluda di necessità ogni limite da Dio ed ogni somiglianza con le creature. Fatto è che l'idea di Dio, balenata qua e là ne' sistemi del Paganesimo, qui rifulge con evidenza mirabile; anzi è affatto nuova la precisione con cui vi si nota i divini attributi. Insegnano i Padri ch' a Dio bisogna salire per mezzo delle creature, come dagli effetti alla causa: « Vuoi sapere (così sant' Agostino) qual egli sia? Vedi la fattura, e di là il facitore; indaga ciò ch'egli fece, e intenderai chi creò tutte le cose. (*De symb.*, *IV*, § 2.) Ma le creature son la *via*, non già il *termine* del concetto: non ti fermare, dice sant'Agostino, alle cose corporee, non ti fermare neanco all'anima nostra; tutto è mobile e finito; fissa lo sguardo mentale in ciò che non è nè corporeo nè mutabile, come la sapienza e la giustizia; lascia da parte i difetti delle cose e del tuo pensiero; ascendi sopra l'anima tua; ivi capirai alcun che di Dio. (*Enarr. in Ps.* 41, § 7, 8.) Dall' amministrazione di tutto il mondo e dal governo dell'anime stesse intendi il creatore. (*Serm.* 197.) Sì, ma ricórdati che il creatore, essendo l'ente in sè e da sè, non ha confine. E qui apparisce la vera nozione d'infinito, confusa da' Pagani con l'indefinito delle generalità astratte. » Così ne parla sant' Agostino, riferendosi ad Anassagora: « Nè incongruamente (Dio) si dice infinito, non per ispazj, ma per potenza, che non si può comprendere da mente umana; nè già infinito, quasi la sapienza sia alcun che d'informe (*ecco l' infinito de' Gentili*), come avviene de' corpi che sono infiniti se sono informi. Ma nulla di finito è paragonabile all'infinito. »

(*Enarr. in Ps.* 36, *II*, § 17.) La parola d'indefinito mancando a Greci ed a'Latini, accadde che i Padri, e anche i Dottori, chiamino infinite certe creature, per esempio l'anima nostra e l'immaginazione, in quant'esse non hanno confine a trascorrere di concetto in concetto e d'immagine in immagine; o si dice infinito l'intelletto, infiniti gli angeli, perchè non legati a organo corporale, non *confinati* dal corpo. (*S. Thom. S. Theol. P. I, passim.*) Il che vien detto anche da noi nel parlare men rigoroso e più consueto. Per istabilire chiara la differenza tra l'infinito de'Gentili (indefinito), e l'infinito vero, i Padri e sant'Agostino dicono che l'infinito è finito a sè; perchè l'intelletto divino comprende sè stesso; *quod autem se comprehendit finitum est sibi.* (*De Div. quæst. oct. trib.* 15.) Il che significa che non è indeterminato, ma determinato; determinato non per *limiti d'essenza* (quando si tratti del divino intelletto), ma perch'è un'*essenza infinita che infinitamente si comprende.* Le quali considerazioni se avesse fatte il Ritter sì dotto, non avrebbe accusati di contraddizione e d'errore sant'Agostino ed altri Padri.

Insomma, l'idea *di ciò ch'è nel senso assoluto d'essere* offriva loro con facilità un profondo intendimento de'divini attributi. Dio è uno. Come no, se è l'essere per essenza, e non già l'essere partecipato da più? Perciò ancora, com'unità assoluta, è semplice assolutamente. « Ciò ch'è a lui vivere, intendere ed esser beato, è il suo essere. » (*De C. Dei, VIII, c.* 6.) « Nè in lui avvi accidente, ma tutto che si può intendere nella sua natura è sostanziale: *quidquid ibi intelligi potest, substantia est.* » (*De fide e symb.* 20.) Indi nulla di passeggero; e ind'il concetto d'eternità. « L'eternità sta a sè ed in sè, piena e perfetta. *Manet apud se et in se ipsa plena et perfecta æternitas.* » Come mai si potrebbe meglio escludere lo scorrimento e la divisibilità anche potenziale del tempo e della sua durata, il tempo discrêto e il continuo? *manet*, non iscorre, *plena et perfecta*, è un' unità infinita. (*Sermo* 215, § 2.) Concetto che

si ripete quant'alla immensità. « La natura di Dio, incorporea, non chiusa in alcun luogo, nè distesa quasi per mole in infiniti spazj, è ovunque tutta, e perfetta e infinita: *ubique tota, et perfecta, et infinita.* » (*In Joann. Ev.* 96, § 4.)

Fermata quest'idea sì semplice e sì viva dell'infinito, svaniscono tutte le contraddizioni apparenti che si oppongono da'razionalisti al sistema de' filosofi cristiani. Gli accusano d'antropomorfismo, ma, senz'avvedersene, vi cadon essi, perchè non concepiscono l'infinito senz' alcun difetto. Se Dio è necessario (dimandano essi), come dunqu' è libera la creazione? « La creazione, risponde sant'Agostino, risguarda termini essenzialmente distinti da Dio. » Se Dio è immutabile, come mai non si mutò creando nel tempo? Risponde sant' Agostino: « Creò nel tempo, ma in lui non è tempo. Stan fisse in Dio le cagioni delle cose istabili; si conservano immobili le origini delle cose mobili, e vivono le ragioni sempiterne di tutte le cose irrazionali e temporali. (*Conf.*, *I*, c. 6.) Dio vuole tutto ciò che vuole, in un atto, insieme, ab eterno: *Semel et simul et semper velle omnia quæ vult.* » (*Ivi*, *XII*, c. 15.) Così l'obiezioni moderne rinnovano l'antiche, e le risposte son le medesime.

Quant'al mondo, voi sentiste, o signori, come distingua sant' Agostino con esattezza i gradi delle cose; gradi più o meno confusi dal panteismo de' Gentili e dalle sètte negative. Ma preme notare la somiglianza, posta da sant'Agostino e dagli altri Padri, non tra Dio e il mondo, ma tra il mondo e Dio, come tra effetto e causa; perchè l'effetto è nella causa, avanti che sia dalla causa; v'è nella potenza e la somiglia; ma è nell'infinito in modo infinito. « Come poi non sia incongruo a dire (così sant'Agostino, contr'obiezioni, ripetute oggi) che pure il corpo fu fatto a similitudine di Dio, s'intende facile da chi considera quelle parole del Genesi: fece Dio tutte le cose molto buone. Or niuno dubita che egli sia primo bene. Per molti beni adunque si posson dire simili a Dio le cose: altre fatte secondo

la virtù e sapienza, perchè in lui è la virtù e sapienza non fatta; altre in quanto vivono, perch'egli sommamente e primamente vive; altre in quanto esistono, perch'egli sommamente e primamente è. E però le cose ch'esistono soltanto, e nè vivono nè sanno, son tenue simiglianza di lui.... Tutte le cose poi che vivono e non sanno, un poco più partecipano tal somiglianza: perchè chi vive, anco esiste. Quelle poi che sanno, a quella simiglianza son tanto prossime che nulla più; perchè chi partecipa della sapienza, vive altresì ed esiste. Perciò l'uomo, essendo partecipe della sapienza secondo l'uomo interiore, secondo questo è ad immagine di Dio, talmente che n'è formato *senz'interposizione d'altra natura.* » (*De Div. qu. oct. tr.* 51, § 2.)

Le cose poi dovevano crearsi moltiplici e diverse, perchè in ciascuna non potend'essere tutte le perfezioni, il tutto è formato dalla diversità. (*Ib.* 41.) E così vien costituito l'ordine, che (dice Agostino) dà il proprio luogo a tutte le cose uguali e disuguali. (*De C. Dei, XIX*, c. 13.) E quindi ogni cosa del mondo, o sostanza, o essenza, o natura, o comunque si chiami, ha queste tre qualità; che sia una qualche unità, per la propria specie si discerna dall'altre e non ecceda l'ordine dell'universo. (*De vera rel.* 13.) L'ordine dell'universo poi non solo è nella quantità delle cose, ma nella successione de' tempi, sicchè lo scorrere delle cose e la loro moltiplicità formano tanti segni come d'un intero discorso: formano come un canto modulato da un ineffabile cantore. (*Conf. IV*, *c.* 5, e *Ep.* 138, § 5.) Il tempo delle cose create scorre in Dio, nell' eternità di lui; però questa è immanente, ma il passato non è più, il futuro non è, il presente è un attimo che fugge. (*Conf. I*, 6.)

Principe della terra è l'uomo. Egli è, nè solo corpo, nè anima sola, è una persona individua; nè l'anima è al corpo quasi al cavallo il cavaliere, come voleva Platone e più o meno ogni dualista. (*De C. Dei*, *XIX*, *c.* 3.) Il corpo non fa peso all'anima perchè corpo, ma per-

chè corruttibile. (*Ivi, XIII, c.* 16.) L'anima è semplice. che si prova dall'immagini non corporali delle cose corporali (§ 9, *De quant. an.*), e dalla semplicità delle cose intelligibili e insensibili, come il punto, la linea, la superficie (§ 22), e perchè, se l'anima foss' un corpo. conoscerebbe sè come tale, dov'anzi conosce che l'operazioni di sentire, pensare, volere non hanno corporeità (*De Trin.*, X, 16), e perchè, giudicando ella dei corpi, è maggiore di essi, val a dire, non solo giudichiamo che un corpo è tale o tal altro, ma giudichiamo altresì che un corpo *dovrebb'* essere in un modo diverso. per esempio, senz' alcune deformità o senz'alcuni mancamenti. (*De Civ. Dei, VIII,* 5.) Nell'anima si distingue il senso, comune anco a' bruti, dalla ragione. Il senso poi si distingue ne'sensi esterni e nel senso intimo. È manifesto, dice sant' Agostino, che col senso si sentono le cose corporali: ma il senso del corpo non si può sentire dal medesimo senso; si sentono bensì col senso intimo le cose corporali sentite dal senso del corpo e il senso stesso: con la ragione poi rendonsi note. tanto quelle cose tutte, quanto la ragione medesima, e nella scienza di lei hanno unità. (*De lib. arb., II,* 8, 9.) L'appetito nasce dal senso interno, perchè l'animale non si moverebbe, appetendo o repugnando, se non sentisse di sentire. (*Ivi,* 10.) La ragione poi si distingue nella ragione propriamente detta, che giudica distinguendo e congiungendo, e nell' intelletto che percepisce gl' intelligibili, o le specie intellettuali e, principalmente. le verità eterne. (*Serm.* 43, § 3.) Dalla razionale natura viene un *senso spirituale* e nasce la volontà, che appetisce il bene, e ch' è libera, perchè sceglie tra più partiti. (*De lib. arb. passim.*)

Quanto *alla teorica del conoscere*, voi sentiste, o signori, che Dio è la ragione d'ogni intellettuale conoscimento. E ciò perchè Dio, che sussiste per essenza e crea tutte le cose, e intende sè e in sè ogni creatura per l'eterne ragioni o specie o idee di ciascuna cosa creata, è l' eterna verità per cui è vero tutto ciò ch' è

vero. Chi oserebbe affermare, dice sant'Agostino, che Dio abbia fatto le cose irrazionalmente? (*De Div. quæst. oct. tr.* 46.) In quel passo, egli stabilisce la dottrina platonica delle idee eterne; ma le pone in Dio; e dice che solo per esse noi siamo sapienti. Di fatto, mostra in più luoghi con molta facondia e con evidenza che noi conosciamo le verità necessarie ed eterne, come la giustizia, il numero e le sue leggi, le leggi geometriche e somiglianti. (*Per esempio, Enarr. in Ps.* 146, § 11; e *quæst.* 46; e *De ordine, De musica*, e *De lib. arb. II.*) Ma stima per avventura sant'Agostino che intuiamo le stesse idee di Dio; o crede invece che Dio le imprima in noi, quantunque le nozioni e le idee eterne non si percepiscano ancora in sè stesse? Egli professa tale opinione; e così lo interpreta san Tommaso. (*S. Theol. P. I, qu.* 84, *a.* 5. *c.*) Io per brevità vi recherò, o signori, due soli argomenti. Primo: sant'Agostino pose nell'intelletto nostro le specie o idee, distinte dalla specie prima o divina. Ciò viene chiaramente insegnato nel libro *De Trinitate* (*IX*, § 16), dove si mostra che la notizia delle cose è *somiglianza* mentale di queste (*notizia similis est ei rei quam novit*); che tal notizia è il verbo interiore della mente, generato da essa (*eadem notitia verbum ejus*), e che la notizia essendo un che dell'anima nostra, è superiore a'corpi conosciuti ed *è inferiore a Dio.* Secondo: ov'egli discorre dell'idee eterne, mentr'afferma che Platone e i più antichi le conobbero, dice insieme che non ogni anima è capace di tal visione, ma quella solo ch'è *santa e pura;* santità e purità, non attribuite per fermo da lui a' filosofi pagani. Ma il senso ch'egli dava a tal purità si raccoglie da' passi ove parla de' mondi di cuore *quoniam ipsi Deum videbunt.* (*Serm. VI,* 1.) Sicchè sant'Agostino nel contesto di quella medesima questione asserisce che tali idee erano intese anco prima di Platone, perchè n'è in tutti la *naturale notizia;* asserisce poi che i soli santi ne avranno la visione, perchè essi soli vedranno Dio. (*De Div. quæst. oct. trib.* 46.)

E non meno egli nega che noi abbiamo la visione di Dio; il che si rendeva necessario a sant'Agostino per confutare il falso misticismo de' Neoplatonici e degli eretici. E ciò egli dice espressamente e ne dà la ragione certa. « Intanto lo vedremo (son sue parole) in quanto saremo simili a lui; ora, in tanto non lo vediamo in quanto ne siamo dissimili.... L'uomo in questa vita, benchè provetto (nella virtù), è lungi da quella perfezione di somiglianza ch'è idonea a vedere Dio. » (*Ep.* 92, § 3.) I Padri negano la naturale facoltà di vedere Dio, perchè Dio non si può vedere s'egli stesso non si pone innanzi a noi com'obietto, e non disponga così a tal visione le nostre facoltà. È chiarissimo poi, che sant'Agostino co' Padri distingue la cognizione di Dio in speculare (*per speculum*) e in intuitiva o di visione; e dicono tutti che la presente nostra cognizione è speculare. Ch'è mai tal cognizione? Eccola: nello specchio non si vede se non l'immagine..... così noi non vediamo Dio se non per la immagine sua che siam noi: *per immaginem hanc quod nos sumus.* E poichè la parola *speculantes Dominum*, usata nella Volgata, ha senso doppio e di vedere *in uno specchio* e di vedere *da un'alta specula*, sant'Agostino nota che in greco non v'ha tal equivoco, e che la parola di san Paolo è nel primo significato, cioè di vedere in ispecchio. (*De Trinit.*, *XV*, § 14.) E dice: Noi camminiamo per fede, non per *speciem.* (*Ivi*, *VIII*, 3, 4, 5 *e* 6.)

Ma è anche certissimo che sant'Agostino afferma in più luoghi: che la intelligenza nostra è unita alla verità, senz'interposizione di creatura; *hæret veritati nulla interposita creatura,* contro l'eresie gnostiche e contro i Neoplatonici che (lo vedemmo già) pongono sempre il Verbo emanato come intermedio tra Dio e gl'intelletti (*De Div. qu. oct. trib.* 51, § 4); e che la verità, secondo cui giudichiamo, non è inferiore nè uguale, ma superiore all' anima nostra (*De lib. arb.*, *II*, § 34); e che, riprovando egli la dottrina platonica delle reminiscenze, vi sostituisce l'altra del veder

noi le cose immutabili, cioè eterne (*Retr.*, *I*, 8, § 2), e che noi le vediamo in una luce incorporea, come l'occhio vede i corpi nella luce corporea. (*De Trin.*, *XII.* 24.) Ma ciò, aggiunge benissimo sant'Agostino, accade in modo arcano. Noi ne riceviamo le notizie nell'anima come un lume illuminato distinto dal lume illuminante: e questo ci rimane segreto: *Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille segretus infundit.* Tal fulgore è infuso secretamente ne'nostri lumi interni da quel sole, cioè da Dio: nelle quali parole son *detti lumi* anche i nostri intelletti. (*De vita beata.* § 35.) Così egli dice altrove *secretissime et præsentissime* (*Conf.*, *I*, § 4); e altrove ancora *ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet ut est cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare* (*Enarr. in Ps.* 74. § 9); evidenza e mistero che ne formano la sublimità.

Noi, dunque, secondo sant'Agostino, siamo condotti naturalmente a conoscere Dio; perchè la nostra natura sente d'esserne fatta: *factam naturaliter sentit.* (*De nat. et Gr.*, § 2.) Dio non si può nascondere in tutto a nessuno: *ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi.* (*In Jo. Ev.* 106, § 4.) E la ragione vi si conduce per remozione de' limiti e per eminenza, considerando la causalità onde vennero le cose; sicchè trascendiamo i corpi e l'anime e pensiamo l'immutabile per la *segreta unione* con la verità eterna; o pel maestro interiore (*De Trinit.*, *VIII*, 3, 4, 5 e 6; *De doctr. christ. I*, 9; *De mag.*) La quale unione non va dimenticata, come fanno certuni, perchè la sola notizia del mondo e di noi non può spiegare l'idea di Dio; ma quella è la scala; l'unione dell'intelletto con Dio, come in suo principio, è la virtù che ce la fa salire. Infine la cognizione dell'animo nostro proviene da ciò per sant'Agostino; che l'*intellettuale* sia pur anco *intelligibile*, parendo assurdo che un ente percepisca con l'intelletto, e non sia percepibile da esso: *quæ intellectu percipiat et non etiam intellectu percipi possit* (*De Gen. ad Litt.*, *XII*, 22); e perchè la mènte è ciò che v'ha

di più pronto e vicino alla mente stessa: *nec menti magis quicquam præsto est quam ipsa sibi.* (*De Trin., XIV*, 7.) Conosciamo i corpi, il nostro e gli esteriori, perchè nel nostro sentiamo le passioni delle cause esterne, e queste le percepiamo in modo immediato, e ne giudichiamo con la ragione; percezione immediata più evidente forse in sant' Agostino che nel Reid. (*De quant. an.* § 43.)

Sulla teorica dell'operare tacerò quasi, e perchè stringe il tempo, e perchè su ciò le questioni principali di sant' Agostino son forse più teologiche che filosofiche. Accennerò, com' egli discorra mirabilmente della legge naturale, partecipata da Dio a tutti gli uomini; difenda contro i Manichei il libero arbitrio; ma quando afferma contro i Pelagiani, non aver noi libertà naturale per il bene sì pel male soltanto, ciò vuol capirsi quant' al fine soprannaturale, giacchè sant' Agostino nella Città di Dio loda i Romani, quantunque Gentili, e nel lib. VIII, § 9 delle Confessioni stabilisce con molta esattezza l'interno conflitto d' una medesima volontà non piena e non efficace, prova sicura dell' arbitrio; egli dimostra poi l' immortalità dell' anima per l' unione naturale (non per l' identità come dicevano i Gentili) dell' intelletto con la verità eterna quasi con oggetto proprio; svolge le leggi della provvidenza, in quanto che Dio se è principio, è altresì mezzo e fine, ma distingue nondimeno il miracolo e i fatti naturali (distinzione precisa che rende possibili le scienze della natura); combatte i Manichei, mostrando come il male sia privazione del bene, non una entità; per ultimo, pone il fine dell' uomo e del mondo nell' effettuazione del bene secondo i disegni del bene supremo. Sulla vera dottrina di sant' Agostino quanto alle libertà del volere si consulti il Rohrbacher (*Hist. Univ. de l'Égl. Cath. XXXVIII*) e il card. Gotti (*Vera Chiesa ec., t. I, p. I*, 7); i quali mostrano come sia falso che quel Padre negasse l' arbitrio naturale.

E qui termina il mio discorso sulla prim' epoca dell' èra cristiana. Dopo sant' Agostino, i Barbari sgomi-

nando l'Impero, impedirono lo svolgimento della sapienza cristiana, cominciato e condotto sì innanzi da' Padri; e tale svolgimento ripiglia con gli scolastici, quando risorge la civiltà. Noterò tre cose: *primo*, che Giovanni di Damasco, Nemesio, Filopone e altri nell'Asia, Boezio e Cassiodoro in Italia, dettero alla parte logica del Peripato molta importanza, onde in parte si spiega l'Aristotelismo posteriore degli scolastici; *secondo*, che la filosofia de' Padri soffrì, è vero, una sosta per la barbarie de' tempi, ma non cadde in alcuna di quelle sètte, ove noi mirammo cadere tutte le scuole del Paganesimo; *terzo*, che fu provvidenza venire a tal punto la notte barbarica, quando già la sapienza de' Padri ebbe ricevuto da sant'Agostino la sua perfezione.

A chi poi domandasse come mai non potè il Cristianesimo ravvalorare l'Impero e salvarlo dalla barbarie risponderei: Quanto all'Impero d'Oriente, si palesò, con altre cagioni, la virtù conservatrice del Cristianesimo, giacchè l'orientale durò un mill'anni più dell'occidentale, nè cadde per mano d'idolatri, ma de' Musulmani già uniti da Maometto in una idea ebreocristiana quantunque corrotta: pure, nel Cristianesimo non potè ritemprarsi Bisanzio, per le troppo invecchiate istituzioni, per la superbia moltiplicità e discordia dell'eresie, per la protezione di quegl'imperatori ad ogni ciarlataneria nuova contr'i più dotti e più santi vescovi e preti. Quanto all'Impero d'Occidente, e'cadde più presto, ma va notato ch'esso, per legge non era cristiano se non da poco più d'un secolo e mezzo, che perciò scuole, istituzioni e usi (come i giuochi circensi e l'oscenità dei teatri) eran sempre pagani (*V. sant' Agost. C. di Dio e Conf. passim*); che molti patrizi duravano a esser Gentili per alterigia di casato e del nome romano, che l'Italia pe' *latifondi* (*Plinio*), per le gravezze, per la miseria dei popoli era stremata d'abitatori, non capace quindi a respingere nemici sì fieri, e che, mancando l'Italia, l'altre provincie, benchè fiorenti (come l'Affrica e le Gallie), mancarono d'unità e venner oppresse. Ma tuttavia

non dee dimenticarsi che in Oriente la civiltà restò fra' Cristiani benchè ferocemente signoreggiati; essi soltanto e operosi e commercianti e numerosi e crescenti di numero; i Turchi sempre più barbari e scemati, e ora moribondi. In Occidente poi la Cristianità vinta domò la barbarie de' vincitori col Cristianesimo, e venne la civiltà nuova e le mirabili nazioni europee che, incivilita l'America, rinnovan già e rinnoveranno sempre più l'Affrica e l'Oriente.

Fine del Primo Volume.

INDICE.

IDEA DI QUESTO LIBRO, sue cagioni e occasioni. . PAG. V

PARTE PRIMA.

PRELEZIONE. — Concetto della Storia della Filosofia, comprovato dal concetto della scienza, e da' beni e da' mali del nostro tempo 1

LEZIONE I. — Confini della storia quanto alla estensione della filosofia. 16

" II. — Confini della storia quanto alla comprensione della filosofia 30

" III. — Segue: confini della storia quanto alla comprensione della filosofia 46

" IV. — Quanto importi la Storia della Filosofia. 61

" V. — Metodo di trattare la Storia della Filosofia. Ordine de' fatti in sè stessi . 76

" VI. — Metodo ec. — Dell' ordinamento cronologico e razionale 96

" VII. — Metodo ec. — Corrispondenza tra la Storia della Filosofia e la Storia Universale. 114

" VIII. — Metodi o non perfetti o non veri di trattare la Storia della Filosofia. — Origine di questa scienza 137

" IX. — Ere della filosofia 158

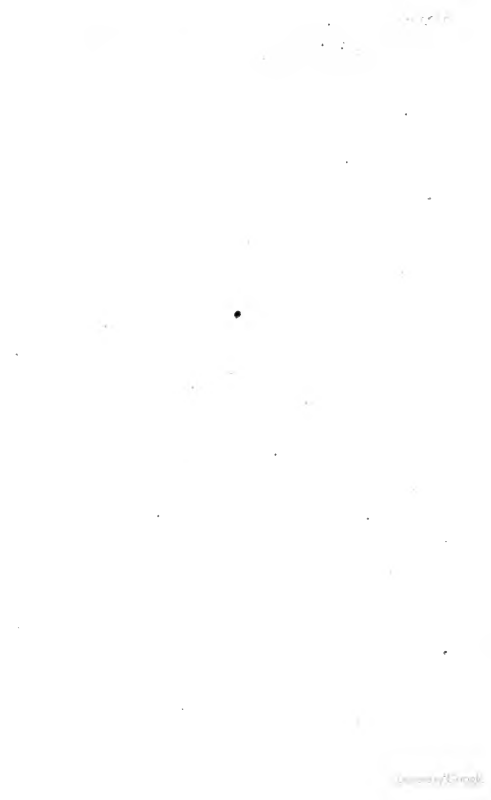
" X. — Epoche della filosofia. — Civiltà orientale. 179

" XI. — I Vedi, la Trimurti, i poemi e il codice di Manù. 202

Lezione XII. — Sistemi filosofici dell' India . . . . Pag. 223
» XIII. — Epoca seconda dell' èra pagana. — Civiltà degl' Italogreci; successione dei loro sistemi 245
» XIV. — Scuole italogreche 267
» XV. — Epoca terza dell' èra pagana. — Civiltà greca e Socrate 291
» XVI. — Epoca terza dell' èra pagana. — Platone 314
» XVII. — Aristotile 342
» XVIII. — Epoca quarta dell' èra pagana. — Sistemi grecolatini. — Cicerone 366
» XIX. — Giureconsulti romani 388
» XX. — Epoca de' Padri — Il Cristianesimo . . 406
» XXI. — Sètte ebraiche, grecasiatiche, gnostiche. 433
» XXII. — Epoca prima dell' èra cristiana. 453
» XXIII. — Filosofia di sant' Agostino 482
» XXIV. — Segue la filosofia di sant' Agostino . . 505

Avvertenza 529

AVVERTENZA.

A pag. 123 ho scritto Rischi anzichè Risci; a 126, Quadrefages per Quatrefages; a 135 Mletcchas per Mlecias; a 191, Sadoum per Sadous; a 193, des Long-Champs per Deslongchamps; ivi e altrove Mahabkarata per Mahabharata; a 194, Auquetil per Anquetil; a 204, Tehhandas per Chhandas; a 215, Honofer per Honover; a 246 e altrove, Guignaut per Guigniant; a 255, Mullachio (latinizzato) per Mullach; a 254, Atanagora per Atenagora; a 269, Boecckh per Boeckh; a 154, Upanisadi per Upanisciadi; a 174, nyaia per Nyaya o per Niaia. Si noti poi a pag. 215 che Zeruane Akerene, com'ho scritto io e s'usa scrivere da taluni, può scriversi meglio Zarvan akarana. Inoltre, giovava ridurre sempre in C il K sanscrito come in Kali. Ne'testi greci è corso qnalch'errore d'ortografia, ma spero che la sostanza sia salva; per esempio, a pag 426, γνϐσις per γνωσις; e a pag. 290, πέρι φύσεως anzichè περὶ φύσεως. Quanto a'numeri delle citazioni spero d'essere stato esatto; se nella moltiplicità di essi v'ha qualche sbaglio, i lettori mi perdonino. Si correggano infine i seguenti errori di stampa: pag. 28 v. 25, *scrittura* per *Scrittura;* pag. 34 v. penultimo, *l'esperienza o l'evidenza ideale.* per *l'esperienza e l'evidenza ideale;* pag. 54 v. 3, *Filosofia, Giurisprudenza,* per *Filologia, Giurisprudenza;* pag. 87 v. 36, *in conformità del soggetto e delle attinenze tra esse,* per *in conformità del soggetto e delle attinenze tra esso;* pag. 100 v. 12, *parte di vero di tale opinione,* per *parte di vero in tale opinione;* pag. 111 v. 29, *rivolgersi alle verità,* per *rivolgersi alla verità;* pag. 117 v. 35 *l'Europa de' Romani senza libertà, declinante,* per *l'Europa de' Romani senza libertà e declinante;* pag. 118 v. 30, *rimangono o reliquie,* per *rimangono e reliquie;* pag. 132 v. 6, *nelle Leggi la condanna,* per *nelle Leggi lo condanna;* pag. 153 v. 33, *recente, poi notate,* per *recente; poi notate;* pag. 219 v. penultimo, *causaliâ onnipotente,* per *causalità onnipotente;* pag. 223 v. 4, *compilazione loro in aforismo,* per *compilazione loro in aforismi;* pag. 224 v, 19, *del Panini,* per *di Panini;* pag. 228 v. 12, *viene attribuito a' Giaimini,* per *viene attribuito a Giaimini;* pag. 287 v. 25, *Achelao,* per *Archelao;* pag. 304 v. 24, *il fine di Socrate, e' domanda,* per *il fine di Socrate, si domanda;* pag. 321 v. 2, *Euforiore,* per *Euforione;* pag. 321 v. 17, *Eutifone* per *Eutifrone;* pag. 321 v. 18, *risponde alla parte della filosofia,* per *risponde alle parti della filosofia;* pag. 328 v. 27, *dal Parrasio,* per *da Parrasio;* pag. 346 v. 2, *Nicomano,* per *Nicomaco;* pag. 364, v. 7, *quanto agli oggetti, questi sieno corporei o no,* per *quanto agli oggetti, se questi sieno corporei o no.* La nota di tutto ciò, che poteva correre non osservato dai più, mostri affetto d'accuratezza.

Opere pubblicate.

STORIA DELLA MONARCHIA PIEMONTESE, di Ercole Ricotti. — Volume Primo: Introduzione e Regno di Carlo III. — Volume Secondo: Regno di Emanuele Filiberto. — Volume Terzo e Quarto: Regno di Carlo Emanuelo Primo, dall'anno 1580 al 1630 . . . . Lire 16. —

CONFESSIONI DI UN METAFISICO per Terenzio Mamiani. — Due vol. » 8. —

CANTI DI ALEARDO ALEARDI. Ediz. notabilmente accresciuta e rivista dall'Autoro. — Un vol. col ritratto . . » 4. —

LE STANZE, L'ORFEO E LE RIME di Messer Angelo Ambrogini Poliziano, rivedute su i Codici e su le antiche stampe, e illustrate con annotazioni di vari e nuove da *Giosuè Carducci* — Un vol. . . » 4. —

I MARMI di Antonfrancesco Doni, ripubblicati per cura di *Pietro Fanfani* con la Vita dell'Autore scritta da *Salvatore Bongi*. — Due vol. . . . . » 6. —

L'UOMO, Studi morali per Filippo Perfetti. — Un vol. . . . . » 4. —

LETTERE DI FRA PAOLO SARPI, raccolte e annotate da *F. L. Polidori*, con Prefazione di *F. Perfetti*. — Due vol. » 8. —

STORIA DI S. PIER DAMIANO E DEL SUO TEMPO, per A. Capecelatro, prete dell'Oratorio di Napoli. — Due vol. » 6. —

ISTORIA DEL CONCILIO TRIDENTINO di Fra Paolo Sarpi con la Vita scritta da Fra *F. Micanzio*, e con copiose annotazioni. — Quattro vol. . . . . . » 16. —

LA VITA DI TORQUATO TASSO scritta dall'abate Pierantonio Serassi. Torza edizione curata o postillata da *Cesare Guasti*. — Due vol. . . . . » 8. —

STORIA DELLA VITA DI DANTE ALIGHIERI, compilata da Pietro Fraticelli. — Un vol. . . . . » 4. —

LE POESIE originali d'Ippolito Pindemonte. — Un vol. . . . . » 4. —

CONSIDERAZIONI INTORNO AI DISCORSI DEL MACHIAVELLI sopra la prima Deca di Tito Livio — Ricordi politici e civili — Discorsi politici di Francesco Guicciardini. — Un solo vol. . . . . . » 4. —

ELOGI DI LETTERATI ITALIANI scritti da I. Pindemonte. — Un vol. . » 4. —

SCRITTI INEDITI di Niccolò Machiavelli, risguardanti la *Storia* e la *Milizia* (1499-1512), illustrati da *Giuseppe Canestrini*. — Un vol. . . . . » 4. —

POESIE E PROSE di Giuseppe Arcangeli. Edizione assistita da *Enrico Bindi* o da *Cesare Guasti*. — Vol. due, col ritratto dell'Autore . . . . » 8. —

CANTI POPOLARI TOSCANI raccolti e annotati da *Giuseppe Tigri*. . . . » 4. —

RACCONTI di Temistocle Gradi — Un volume . . . . » 4. —

SCRITTI D'ARTE di Pietro Estense Selvatico. — Un vol. . . . . . . » 4. —

DELLA DIPLOMAZIA ITALIANA dal secolo XIII al XVI, di Alfredo Reumont. — Un vol. . . . . » 4. —

ISTORIE FIORENTINE di Bernardo Segni dall'anno 1527 all'anno 1555, a miglior lezione ridotte, per cura di *G. Gargani* — Un vol. . . . . Lire 4. —

LA DIVINA COMMEDIA di Dante Alighieri, col Comento di *Pietro Fraticelli*. — Un vol. di circa pag. 1000 . . . . » 5. —

SUL BECCARIA E SUL DIRITTO PENALE, per Cesare Cantù. — Un vol. . » 4. —

OPERE MINORI di Dante Alighieri, annotate e illustrate da *Pietro Fraticelli*. — Tre vol. . . . . » 12. —

VOCABOLARIO DANTESCO, o Dizionario critico e ragionato della Divina Commedia di Dante Alighieri, di L. G. Blanc, ora per la prima volta recato in italiano da *G. Carbone*. Un vol. . . . . » 4. —

LA CONTESSA MATILDE E I ROMANI PONTEFICI, per D. Luigi Tosti Monaco Cassinese. — Un vol. . . . . . » 4. —

PROLEGOMENI ALLA STORIA UNIVERSALE DELLA CHIESA, per D. L. Tosti, Monaco di Montecassino. - Due vol. » 6. —

COMMEDIE E SATIRE di Lodovico Ariosto, con un Discorso e note di *Giovanni Tortoli*. — Un vol. . . . . » 4. —

COMMEDIE INEDITE di Giovan Maria Cecchi fiorentino, pubblicate per cura di *G. Tortoli*, con note. — Un vol. . . » 3. 40.

PENSIERI E GIUDIZI di V. Gioberti sulla letteratura italiana e straniera, raccolti ed ordinati da *F. Ugolini*. — Un vol. » 4.

LEZIONI DI MITOLOGIA dette da Giovan Battista Niccolini nell'Accademia delle Belle Arti di Firenze. — Due vol. » 6. 75.

PROSE di Gianvincenzo Gravina, pubblicate per cura di *P. E. Giudici*. - Un vol. » 4. —

POESIE di C. Bon Brenzoni, precedute da una Biografia scritta dal Dott. *Angelo Messedaglia*. — Un vol. con ritratto. » 4. —

STORIA DI SANTA CATERINA DA SIENA e del papato del suo tempo, per A. Capecelatro. **(Terza edizione.)** — Un vol. col ritratto . . . . » 4. —

LE LETTERE DI SANTA CATERINA DA SIENA, con Proemio e note di Niccolò Tommasèo. — Quattro vol. . . . » 16. —

IL SUPPLIZIO D'UN ITALIANO A CORFÙ. Esposizione e discussione di N. Tommasèo. — Un vol. . . . . » 8. 40.

VITE DI UOMINI ILLUSTRI del secolo XV, scritte da V. da Bisticci. - Un vol. » 4. —

DEL RIORDINAMENTO D'ITALIA, Considerazioni di Ferdinando Ranalli. — Un vol. . . . . » 4. —

DELL'ARMONIA UNIVERSALE, Ragionamenti di Vito Fornari. — Un vol. » 3. —

I PRIMI QUATTRO SECOLI DELLA LETTERATURA ITALIANA, dal secolo XIII al XVI, Lezioni di C. Franceschi Ferrucci. — Due vol. . . . . » 8. —

MANUALE DELLA LETTERATURA DEL PRIMO SECOLO DELLA LINGUA ITALIANA, compilato dal professor Vincenzio Nannucci. — Due vol. . . . . . » 8. —

VOCABOLARIO DELL'USO TOSCANO compilato da P. Fanfani. — Due vol. » 8. —